

Editor Malcolm Bull

TEORIA APOCALIPSEI

și sfârșiturile lumii



MALCOLM BULL, ed.,
Apocalypse Theory and the Ends of the World

© Blackwell Publishers, 1995
ISBN 0-631-19082-1

© Editura Meridiane 1999,
pentru prezenta ediție românească.

ISBN 973-33-0394-1

23
T43

Editor **MALCOLM BULL**

TEORIA APOCALIPSEI

și sfârșiturile lumii

Traducere din limba engleză de
ALINA CÂRÂC



724.783

EDITURA MERIDIANE
București, 1999

Pe copertă: El Greco (1545-1614)
Visul lui Filip al II-lea
Detaliu. Către 1576-1577
Madrid, Palatul Escorial



Coautori

Malcolm Bull este lector la Universitatea Oxford și cercetător la Colegiul Wolfson

Norman Cohn este profesor emerit de istorie la Universitatea din Sussex

Laurence W. Dickey este profesor asociat de istorie la Universitatea Wisconsin – Madison

Frank Kermode este membru onorific la King's College, Cambridge

Krishan Kumar este profesor de sociologie la Universitatea Kent din Canterbury

Bernard McGinn este profesor Naomi Shemstone Donnelly la Facultatea de Teologie din cadrul Universității Wales din Cardiff

Richard Popkin este profesor emerit la Universitatea Washington, St Louis și profesor asistent de istorie și filozofie la UCLA

Marjorie Reeves este membru onorific al colegiilor St Anne și St Hugh din Oxford

Christopher Rowland este profesor de exegeză a Sfintei Scripturi la Universitatea din Oxford

Edward W. Said este profesor universitar la Universitatea Columbia, New York

Elinor Shaffer este conferențiar pe probleme de literatură comparată la Universitatea East Anglia

Mulțumiri

Această carte se bazează pe cursurile susținute în 1993 la Colegiul Wolfson. Sunt extrem de recunoscător membrilor colegiului care au făcut posibile aceste serii de conferințe, în special lui John Penney, Janet Walker și președintelui de atunci, Sir Raymond Hoffenberg, și, de asemenea, lui Marjorie Reeves, Richard Popkin și Laurence Dickey care au acceptat ulterior să contribuie la acest volum.

Punând capetele... cap la cap

Malcolm Bull

I

În engleză, „end“ poate însemna sfârșit sau țintă a unei acțiuni, adeseori fiind ambele, pentru că nimeni nu vrea să sfârșească acolo unde nu dorește deloc să fie. Dar pentru a ajunge și a se opri la destinație, a termina în punctul dorit și nu a merge mai departe este necesară, în mod inevitabil, o echilibrare perfectă a aspirațiilor și calculelor, destul de dificil de realizat. În cazul în care, ca și în viața de zi cu zi, țintele propuse sunt, adesea, provizorii, iar întreruperile temporare, delicatul echilibru dintre posibil și dezirabil se poate ajusta permanent. Dar, dacă la mijloc este totalitatea experienței – țelul suprem, sfârșitul definitiv – atunci avem mai puțin loc de manevre, iar limita speranței ar putea ajunge neplăcut de aproape.

Faptul că lumea ar avea capete, în sensul de terminus și telos, nu este de la sine evident. Cu toate acestea, deși ideea unei lumi fără sfârșit sau scop este coerentă din punct de vedere logic, ne vine greu să ne închipuim o durată infinită, iar noțiunea de eternă lipsă de țel repugnă imaginației morale. De aceea, în practică, majoritatea oamenilor este înclinată să atribuie cel puțin un capăt lumii. Cel ce nu percepe nici o formă în istoria universului poate presupune terminarea sa ca fiind rezultatul unui colaps cosmic, iar acela care crede în eternitatea lumii poate argumenta că istoria este orientată spre un anume scop de nerealizat. Ambele teorii au fost formulate la modul cel mai serios – prima în concepțiile de catastrofe

universale, cea de-a doua în visul kantian de progres nesfârșit – dar cea mai mare parte a viziunilor despre viitor se situează undeva între pură escatologie a dezastrului nemotivat și pură teleologie a finalității interminabile.

Cu toate acestea, îmbinarea dintre teleologic și escatologic ar putea aduce împreună capetele lumii fără a le face să se întâlnească. Lumea ar putea lua sfârșit înainte ca scopul istoriei să fie realizat; timpul poate continua cu mult după încetarea oricărui fel de dezvoltare plină de miez. În ultimii ani ambele posibilități au apărut probabil: în timpul „războiului rece”, marxiștilor le era teamă că ar putea avea loc un război nuclear înainte ca dialectica istoriei să se fi desăvârșit; după „războiul rece”, Francis Fukuyama a susținut că deși viața continua să se desfășoare normal, istoria ajunsese deja la final¹. Problema în sine este veche. Un mod de a o soluționa este de a postula un ciclu în care obiectivele nerealizate sunt îndeplinite, iar timpul rămas din prima încercare devine începutul următorului ciclu. Astfel, doctrina reîncarnării permite ca sensurile să fie împinse dincolo de hotarele istoriei, iar teoria eternei reîntoarceri face loc unui timp suplimentar prin repetiție neîncetată. Această mișcare se debarasează de excesul de timp și sens, însă numai prin dezvoltarea nefericitei logici a suplimentarității – obiectivele fiind constant deplasate spre următoarea reîncarnare, iar sfârșitul amânat permanent pentru ciclul următor. În consecință, oricâte ar fi binefacerile psihosociale ale repetiției², provocările intelectuale propuse de infinitate și lipsa de țel nu sunt mereu soluționate. După cum arăta Kant, eterna oscilație „e ca și când subiectul ar fi rămas pe loc, nemișcat, nimic mai mult”³.

Pentru că perspectiva unei perpetue reîntoarceri poate fi, după cum era pentru filozofii Antichității, „... nu o sursă de consolare, ci... o sursă în plus de oroare”⁴, teoriile ciclice aproape întotdeauna nasc filozofii în care unii indivizi sunt capabili să scape din cerc. Dar dacă unii indivizi se pot elibera, de ce mai este necesară în vreun fel o teorie ciclică? Cum observa cu agerime Augustin, un suflet ce atinge desăvârșirea, iar apoi se reîntoarce la mizerie nu poate fi cu adevărat fericit, în vreme ce un

suflet ce poate să se miște ireversibil de la suferință la beatitudine începe un moment de timp ce se sfârșește în eternitate; iar dacă sufletul poate atinge o destinație de dincolo de timp, „Atunci de ce nu și lumea?”⁵ Cu alte cuvinte, dacă *telos*-ul vieții individuale poate coincide cu terminusul nu pare a exista nici un motiv pentru care capetele lumii nu s-ar putea întâlni.

II

Se poate constitui o tipologie formală a filozofilor istoriei stabilind dacă ele sunt teleologice sau escatologice, iar dacă sunt ambele, atunci dacă *telos*-ul și terminusul coincid. Un pas înainte ar fi să separăm finalurile bune de cele rele⁶. Dar este dificil să aducem argumente în favoarea unui concept de *telos* negativ și terminus pozitiv: un sfârșit de dorit este în mod inevitabil transformat în țel, și, în afara unui iad interminabil, teleologia răului este invariabil terminală. Cel puțin în perioada modernă o metodă mai bună de a diferenția teoriile este de a le localiza ideologic pe continuul dintre laic-religios, precum și sociologic, pe axa dintre cultura „superioară” și „inferioară”. Împreună, distincțiile din urmă generează patru categorii de gândire: superior-religioasă, superior-laică, popular-religioasă și popular-laică. Nu există nici un motiv pentru care aceste categorii să nu conțină toate tipurile ideale de escatologie și teleologie discutate mai sus. De fapt, lucrurile sunt mai simple. Voi aborda fiecare categorie ideologică și sociologică pe rând.

În istoria Occidentului, credința religioasă despre viitor s-a rezumat în principal la convingerea escatologică că istoria se va încheia cu venirea sau întorcerea unei figuri mesianice care va da câștig de cauză celor drepecți, le va anihila dușmanii și va domni peste un tărâm al păcii și prosperității. În creștinism, neinteligibilitatea aproape totală a textelor canonice apocaliptice considerate în afara (și poate chiar și în cadrul) fundalului istoric propriu a făcut ca interpretarea lor să fie timp îndelungat fieful elitei clericale sau intelectuale. Tradiția a generat două forme

mai mult sau mai puțin distincte: cea spirituală și cea istorică. În interpretarea spirituală – expusă în lucrarea pierdută a donatistului Tyconius din secolul al patrulea și mai apoi preluată și dezvoltată de Augustin – simbolurile apocaliptice se referă la realități morale constante în viața bisericii și a lumii⁷. În formă istorică, derivată de la călugărul din Calabria (secolul al XII-lea) Gioacchino da Fiore, Scripturile sunt interpretate făcându-se referire la șirul de evenimente din istoria religioasă și politică. În vreme ce în scrierile spirituale despre Apocalipsă accentul cade pe diferențierea sincronică dintre bine și rău, interpretările istoriciste dau istoriei o formă și o direcție, un *telos* și un terminus⁸. (Totuși, în pre-milenarism a Doua Venire a lui Christos pe pământ survine înaintea mileniului, în timp ce în post-milenarism aceasta este precedată de un mileniu în care fie că *telos*-ul fericirii perfecte este atins gradat, fie că este trăit pe toată durata.)

Dacă teoriile superior-religioase asupra istoriei sunt întotdeauna escatologice și numai uneori teleologice, cu teoriile superior-laice lucrurile stau de obicei invers. Pe măsură ce Iluminismul slăbește credința în intervenția divină, filozofii încep să se concentreze asupra unui model și țel al istoriei fără a face referire la sfârșitul său⁹. De la Voltaire și Comte în Franța, până la Lessing și Marx în Germania s-au creat filozofii ale istoriei specifice și ambițioase. Se susținea astfel că istoria furnizează din belșug probe că omenirea progresează nu numai în arte și științe, dar și în ceea ce privește condiția sa spirituală și organizarea. Modelul trecutului, linear sau dialectic, indica direcția și, prin extrapolare, ținta dezvoltării umane – un țel cel puțin parțial independent de eforturile indivizilor de a-l atinge. Teoria lui Darwin asupra evoluției a oferit acestei interpretări teleologice a istoriei argumente sporite, chiar dacă ambigue; chiar și așa, nu a fost singura expresie de gândire superior-laică referitoare la subiect. Secolul al XIX-lea târziu a fost martorul unui reviriment al teoriilor ciclice, iar în secolul XX criticii Iluminismului și-au înveșmântat adesea atacurile la adresa teleologiei în limbajul escatologic al Apocalipsei.

În vreme ce filozofii laici se interesau de forma istoriei, milenarismul religios câștiga un public din ce în ce mai mare, concentrându-și atenția asupra sfârșitului timpului. Milenarismul popular, care a reprezentat o trăsătură recurentă, dar deseori efemeră a istoriei creștine, și-a câștigat, de la începutul secolului al XIX-lea, o aderență din ce în ce mai numeroasă și mai stabilă. Spre deosebire de escatologiile superior-religioase, care se ocupă frecvent de trecutul și de viitorul îndepărtat sau nedefinit, escatologia populară se concentrează asupra evenimentelor ce au loc în prezent și în viitorul imediat. Milenariștii creștini contemporani, cum ar fi fundamentalistii nord-americani descriși în recentul studiu al lui Paul Boyer *When Time Shall Be No More*, percep actualii lideri politici (și uneori chiar pe ei înșiși) ca pe figuri prominente în drama ultimă a istoriei¹⁰. Pentru aceștia, ca și pentru precursorii lor din aproape fiecare secol al erei creștine, orice eveniment mediatizabil prevestește sfârșitul, sporind chemarea la pocăire.

Spiritul apocaliptic popular-laic se hrănește din aceleași imagini ale holocaustului nuclear, ale catastrofelor ecologice, ale decadentei sexuale și colapsului social ce stau la baza milenarismului religios contemporan. Dar spre deosebire de varietatea religioasă, spiritul apocaliptic laic – ce poate fi găsit în numeroase zone ale culturii populare, mai ales în *science fiction*, muzica rock și cinema – nu este menit, de obicei, a realiza o transformare spirituală personală. Poate să urmărească să influențeze opinia publică în favoarea unor obiective sociale sau politice cum ar fi dezarmarea nucleară și protecția mediului, dar în multe cazuri limbajul apocaliptic este utilizat pur și simplu pentru a șoca, înfuria sau alarma. De exemplu, în *Apocalypse Culture*, un text alternativ foarte citit la sfârșitul anilor '80 și începutul anilor '90, Apocalipsa servește drept temă unificatoare a unei serii de scrieri despre mutilarea corporală, satanism, perversiuni sexuale și terorism. După cum arată editorul: „Au trecut două mii de ani de la moartea lui Christos, iar lumea a început să o ia razna. Profeți nihilisti, pornografi născuți-a-doua-oară, schizofrenici transcendentali și oameni

simpli, toți cred într-o iminentă catastrofă globală¹¹. Ca și omologii lor religioși, vizionarii apocaliptici popular-laici nu prea întrezăresc un țel în lumea aceasta, cu excepția finalului.

Relația care există între aceste categorii de gândire escatologică și teleologică sunt mai complexe decât s-ar putea imagina. Ca să dăm un singur exemplu, în *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century*, Greil Marcus sugerează în mod provocator că similaritățile dintre John Lydon, alias Johnny Rotten, vocalistul principal al grupului Sex Pistols și Jan din Leyda, anabaptistul din secolul al XVI-lea, care s-a autoproclamat „rege al Noului Ierusalim”, ar putea fi mai multe decât fonetice. Lydon este creația lui Malcolm McLaren, un prieten al lui Christopher Gray – fost membru al grupării „Situationist International” pe care McLaren l-a ajutat să-și publice traduceri de texte situaționale. Conduși de Guy Debord, situaționiștii s-au inspirat direct din *The Pursuit of the Millennium*, studiul clasic al lui Norman Cohn asupra milenariștilor medievali populari (cum ar fi Jan din Leyda), amalgamând impulsul anarho-religios cu marxismul. În *underground*-ul post-situaționist, „serenitatea chiliastică” a lui Debord a generat Apocalipsa denudată a punk-ului pe măsură ce mesianismul laic al lui Marx se desprindea de Apocalipsa religioasă nihilistă cu care fusese îmbibat. Astfel, conform lui Marcus, atunci când Johnny Rotten cânta „Sunt Antichristul” în „Anarhie în Marea Britanie” nu pretindea numai un rol antisocial bine stabilit, ci oferea o privire revelatoare asupra moștenirii intelectuale punk¹².

După cum sugerează această legătură neobișnuită dintre filonul nihilist din cultura populară și tradiția milenaristă, ideile apocaliptice pot circula între (la fel de bine ca și în cadrul unor) categorii sociologice și ideologice. Se poate spune că înalta cultură creștină a trasat drumul pentru filozofiile laice ale istoriei și a furnizat un cadru detaliat pentru milenarismul religios popular. În consecință, există paralele surprinzătoare de apropiate între teoriile post-istoriei post-moderne și cele ale milenarismului fundamentalist. La rândul lor, atât milenarismul religios popular, cât și escatologiile superior laice oferă limbaje ce

pot fi utilizate, uneori combinate, pentru a da glas protestului populist în care pretențiile mântuitoare ale religiei și culturii superioare sunt ambele absente. Această Apocalipsă popular-laică este aproape o inversiune a escatologiei superior-religioase, o retorică în care damnații par a-și celebra propria damnațiune. Ca atare, ea poate fi asumată din nou atât de criticii superior-laici, cât și popular-religioși ai teleologiei pentru a submina ideea căldută că toată lumea beneficiază de progres.

Unui observator întâmplător înlănțuirea de retorică aparent incompatibilă îi poate apărea ca o curiozitate ironică și nimic mai mult, dar atât pentru utilizatorul, cât și pentru interpretul de discursuri apocaliptice este important să stabilească care sunt ecourile și care vocile profetice.

III

Acest volum va examina numai unele dintre numeroasele teorii și credințe despre sfârșitul lumii. Limita explorată nu este, în principal, cea dintre culturile „superioare” și „inferioare” sau dintre ideologiile contemporane religioase și laice (deși ambele frontiere sunt adesea încălcate), ci mai degrabă aceea ce separă escatologia religioasă a tradiției creștine de strategiile intelectuale laice ce vin după ea. De aceea, se discută foarte puțin despre milenarismul religios după apariția omologilor săi laici sau despre Apocalipsa laică, mai ales în contextul evenimentelor paralele din cultura superioară.

Cu toate aceste limitări, subiectul este abordat destul de adecvat. În prima parte a cărții, dedicată escatologiilor religioase, toți autorii subliniază strânsa legătură dintre credința în sfârșitul iminent al lumii și comportamentul dirijat spre un scop. Norman Cohn susține că originile escatologiei pot fi depistate în jumătatea târzie a celui de-al doilea mileniu î. Chr. prin ruptura lui Zoroastru de perspectiva tradițională ciclică asupra lumii. Christopher Rowland sugerează că Apocalipsa creștină timpurie nu se ocupa exclusiv de sfârșitul lumii, ci și de „prezent ca ocazie

decisivă de transformare a lumii". Bernard McGinn consideră că s-a creat o societate creștină din cauza și nu în ciuda faptului că Judecata de Apoi a rămas iminentă din punct de vedere psihologic pe tot parcursul Evului Mediu. Marjorie Reeves descrie tensiunile dintre interpretările escatologice și teleologice ale tradiției gioacchinite, iar Richard Popkin trece în revistă climatul politic reformist de așteptare chiliastică în rândul protestanților și evreilor din secolul al XVII-lea.

Istoria așteptărilor creștine escatologice relevă faptul că sfârșitul lumii joacă demult un rol important în conturarea de înțelesuri. Eseurile cuprinse în partea a doua și a treia a volumului sugerează că și atunci când sunt rupte de contextul creștin capetele lumii pot foarte bine să constituie hotarele și implicit forma, tonul și poate chiar și substanța discursului laic. Eseurile despre finaluri laice înfățișează trei exemple foarte diferite de reorientare postiluministă a escatologiei creștine. Elinor Shaffer consideră că studiul biblic critic a permis romanticilor să-și aroge mantia profetiei și să creeze propria formă de literatură apocaliptică. Laurence Dickey explorează fuziunea dintre escatologia religioasă și teleologia laică în filozofia istoriei creată de Cieszkowski. Krishan Kumar discută despre „milenarismul degradat” al profetilor sfârșitului lumii din secolul XX.

Secțiunea finală arată că, fie că emană un ton apocaliptic, fie că aparțin unei epoci decadente, fie că incarnează un stil demodat, anumite texte pot fi caracterizate ca fiind scrise la sfârșit – la limita înțelesului, la finalul unei epoci, la capătul unei vieți. Christopher Norris vorbește despre „tonul apocaliptic” adoptat în deplină cunoștință de cauză de către Derrida în căutările sale legate de teleologia Veacului Luminilor și escatologia strategiei nucleare. Frank Kermode analizează paralelele dintre conceptul lui Gioacchino despre tranziția dintre două epoci și conceptul *fin-de-siècle* al decadenței, iar Edward Said studiază stilurile târzii ale lui Beethoven și Adorno.

IV

Cei care au contribuit la alcătuirea acestei cărți abordează mai multe probleme asupra cărora s-a concentrat interesul oamenilor de știință. Originile ideii apocaliptice în lumea antică, semnificația mileniului pentru viața intelectuală modernă timpurie, relația dintre tradițiile utopice și milenariste, construirea de discursuri la limita dintre experiență și scop sunt toate subiecte ale unei continue cercetări și controverse. Fiecare dintre eseurile cuprinse în acest volum aduce o contribuție hotărâtoare la una dintre aceste teme. Luate împreună, ele mai abordează și o idee pe care nici unul dintre studii n-o focalizează în mod individual. În organizarea acestei cărți apare astfel implicit premisa că există suficiente legături între versiunile religioase și laice ale teleologiei și escatologiei pentru ca tratarea lor în același context să fie justificată. Departe de a fi o sugestie nouă¹³, cel puțin o versiune a acestei teze a fost totuși puternic controversată în ultimii ani și este probabil imposibil să vii cu un astfel de volum fără a clarifica și, poate, susține premisa pe care este fondată.

Problema centrală a ceea ce a ajuns să fie cunoscută ca dezbaterea Löwith-Blumenberg este dacă dezvoltarea filozofiilor istorice laice poate fi sau nu descrisă în mod exact ca o secularizare a escatologiei creștine. Ideea că o credință creștină în mileniu s-a transformat într-o viziune laică asupra progresului, pe deplin argumentată de către două cărți publicate în 1949: *Millennium and Utopia* de Ernest Lee Tuveson și *Meaning in History* de Karl Löwith¹⁴. Deși studiul lui Tuveson este dedicat autorilor englezi din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, iar cel al lui Löwith se ocupă de scriitori francezi și germani de la sfârșitul veacului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, argumentația este identică în ambele cazuri. Tuveson crede că este corect „să vorbești despre «progres» ca despre o «credință» pentru că... el rezultă în parte din transformarea unei idei religioase – marea speranță milenaristă”¹⁵. După spusele lui Löwith: „Ireligiozitatea progresului este tot un fel de religie ce derivă din credința creștină într-un

scop viitor, prin substituirea unui *eschaton* nedefinit și immanent unuia definit și transcendent¹⁶.

Se pare că Blumenberg nu cunoștea decât opera lui Löwith care, în comparație cu cea a lui Tuveson, este mai puțin specifică în ceea ce privește procesul de transformare și mai critică în problema rezultatului. În ciuda acestui fapt, în prima parte a masivului său studiu, *The Legitimacy of the Modern Age*, el își rânduește un arsenal de argumente dirijate împotriva tezei secularizante, ce pot fi aplicate la oricare dintre formulările teoriei. Blumenberg susține că, pentru ca teza secularizării să funcționeze, aceasta trebuie să aibă loc pe baza unei analogii dintre secularizarea ideilor și secularizarea sau exproprierea averilor ecleziastice. Teoreticianul secularizării va trebui atunci să demonstreze „identificabilitatea proprietății expropriate, legitimitatea proprietarului inițial, și natura unilaterală a îndepărtării sale¹⁷. Prima dintre cerințe este decisivă căci Blumenberg crede că este imposibil să demonstrezi identitatea și continuitatea substanței escatologiei creștine și a ideii laice de progres. În timp ce „escatologia vorbește despre un eveniment ce irupe în istorie, un eveniment ce transcende și este eterogen cu aceasta... ideea de progres este extrapolată dintr-o structură prezentă în fiecare moment într-un viitor care este immanent în istorie¹⁸. Este de aceea improbabil ca „escatologia teologică, cu ideea sa de «săvârșire» a istoriei prin propria-i întrerupere, să fi furnizat modelul unei idei de mișcare înaintea istoriei conform căruia se presupunea a... se câștiga stabilitate și credibilitate prin săvârșire sau apropierea de săvârșire¹⁹.

Dar dacă escatologia creștină nu a furnizat modelul, atunci cum a apărut ideea de progres? Blumenberg este de părere că ideea de progres implică „o relație coordonatoare între cuantumul de timp și calitatea realizării... în care cantitatea de distanță în timp devine premisa principală a unor noi posibilități²⁰. Deci, conceptul probabil că s-a dezvoltat într-o situație în care exista „o legătură logică între cuantumul timp și calitatea realizării²¹.

Această condiție a fost îndeplinită de dezvoltarea astronomiei moderne timpurii când s-a recunoscut faptul

că progresul teoretic depinde de compararea observațiilor ce nu pot, nici măcar în principiu, fi făcute în mai puțin de câteva vieți. Blumenberg spune că astronomia a oferit „o anvergură a orizontului temporal ce era absentă din conștiința medievală chiar și atunci când speranțele sau temerile apocaliptice nu o limitau la grija imediată a salvării²².

Totuși, Blumenberg opinează că ideea de progres derivată din astronomie, cu „gama sa circumscrisă regional și limitată obiectiv“ a fost utilizată mai apoi de filozofii istoriei pentru a răspunde întrebărilor legate de totalitatea istoriei, puse într-un cadru creștin. În acest proces, ideea de progres „a fost răsturnată de pe fundațiile sale empirice... și forțată să îndeplinească o funcție inițial definită de un sistem străin ei²³. Totuși, susține Blumenberg, această dezvoltare nu a fost o secularizare a credințelor creștine timpurii despre istorie, pentru că și în forma sa superextinsă ideea de progres nu avea nici un fel de continuitate a substanței cu doctrinele creștine ce dăduseră răspuns aceluiași întrebări, cu numai o funcție identică – o echivalență funcțională pe care Blumenberg o numește „reocupare“ a poziției anterioare.

Dacă teza lui Blumenberg este corectă (iar unii comentatori consideră că el a dat „o lovitură de moarte“ teoriei secularizării²⁴, atunci un volum precum cel de față, care combină discutarea atât a teoriilor istorice religioase, cât și laice, nu poate fi citit ca o genealogie ce urmărește transformările unei singure tradiții, ci numai ca o antologie de răspunsuri date unei singure probleme. Poate că aceste alternative nu se exclud reciproc, dar dacă este necesară o citire genealogică (cum este cazul nostru) va fi folositor să lămurim de ce obiectele lui Blumenberg ar putea să nu fie considerate decisive.

V

Educarea neamului omenesc de Lessing ne servește perfect ca introducere în problemele inerente demonstrației lui Blumenberg. În această scurtă lucrare Lessing descrie progresul înregistrat de om ca fiind laic mai

degrabă decât religios, teleologic mai degrabă decât escatologic. În prefața ediției englezești din secolul al XIX-lea traducătorul folosește exemple de progres științific pentru a sugera plauzibilitatea teoriei lui Lessing: „Oare a făcut vreodată pământul altceva decât să se învârtă în jurul soarelui? Și totuși de cât timp a aflat omul aceasta?... Sunt adevărurile spirituale legate de natura umană mai ușor de discernut decât fenomenele fizice ce-o înconjoară? De ce acestea să nu se dezvolte la fel de bine ca și acelea?”²⁵. În această lumină, textul lui Lessing ar putea apărea ca un exemplu perfect de teleologie populară folosind un model de progres derivat din astronomie.

Totuși, argumentul lui Lessing în favoarea progresului este o extrapolare directă a ideii creștine a revelației progresive: dacă ceea ce a fost evident în Lege s-a săvârșit prin Christos, nu se poate atunci oare ca ceea ce s-a revelat în Christos să se îndeplinească în istorie? Acest argument nu provine, nici măcar prin analogie, din progresul științei pentru că, după cum arată Lessing, sursele sunt creștine și pot fi găsite în Noul Testament și tradiția gioacchinită. De aici declarația extaziată: „Sigur va veni! Timpul unei Evanghelii noi și eterne care ni se promite chiar în prima carte a Noului Testament... niște entuziaști din secolele al XIII-lea și al XIV-lea au surprins o licărire din această nouă eternă Evanghelie... Poate că până la urmă cele «Trei Epoci ale Lumii» nici nu erau o fantezie așa de vană”²⁶.

Educarea neamului omenesc a lui Lessing ne oferă un exemplu de teorie a cărei formă și rădăcini sunt explicit creștine, fiind apoi interpretată în funcție de credința în progresul științific. Se sugerează că, mai degrabă decât a fi paradigma teleologiei laice, progresul științific poate fi utilizat ca mărturie a unui model teologic de teleologie.

Blumenberg nu investighează această posibilitate deoarece nu face nici un fel de efort demn de luat în considerare pentru a opera vreo distincție între varietățile de escatologie creștină. Concluzia sa că nu a există nici o transformare de substanță în trecerea de la escatologia creștină la teleologia laică ține, în parte, de excluderea din ecuație atât a teleologiei creștine, cât și a escatologiei laice.

Uitând în mod convenabil toată tradiția gioacchinită sau cel puțin ramura sa superioară, de orientare teleologică, Blumenberg (care nu face nici o distincție între variantele superioare și inferioare ale aceleiași ideologii) ne prezintă escatologia ca fiind preocupată în mod îngust și isteric de iminența unei Judecăți de Apoi. El pierde astfel din vedere faptul că, precum astronomia, interpretarea profetică a fost fondată pe relația dintre timp și cunoaștere în care distanța în timp reprezenta premisa unei înțelegeri mai bune.

Pentru interpreții profetici apărea aproape axiomatic faptul că Biblia trasase un program de viitor ce avea să fie dus la bun sfârșit, devenind astfel mai progresiv, mai recognoscibil pe lungi perioade de timp. Richard More, traducătorul protestant din secolul al XVII-lea al lucrării lui Josph Mede, *Key of the Revelation*, nu făcea nimic deosebit atunci când se referea la „neclaritățile Apocalipsei (și a altor profetii) până când evenimentul nu le va concretiza”²⁷. Faimosul comentator iezuit din secolul al XVI-lea, Juan Maldonado, a clarificat legătura dintre trecerea timpului și progresul cunoașterii în remarcile sale referitoare la Cartea lui Daniel 12.4 „...până la vremea sfârșitului. Atunci mulți o vor citi, și cunoștința va crește”. El susține că acest text arată cum cunoașterea se va îmbogăți pe măsură ce oamenii, împinși de evenimente, vor studia profetiile pentru a vedea care s-au îndeplinit. Dar o astfel de știință se obține după trecerea evenimentului și deci este în întregime dependentă de istorie. Când Daniel a scris în secolul VI î.Chr. nimeni nu l-a înțeles; patru sute de ani mai târziu, după persecuțiile suferite de Antioh Epiphanes, oamenii au înțeles unele dintre lucrurile la care făcea referire Daniel, deși altele, cum ar fi profetiile legate de Antichrist, rămăneau incompreensibile²⁸.

Francis Bacon, o figură centrală în genealogia laică a ideii de progres a lui Blumenberg, a făcut, în lucrarea sa *The Advancement of Learning*, o afirmație clară despre natura progresivă și dependentă de timp a îndeplinirilor și interpretărilor profetice:

„Istoria profeției este formată din două elemente înrudite, profeția și săvârșirea; de aceea, natura unei astfel de lucrări ar trebui să fie că orice profeție a Scripturii să apară asociată cu evenimentul ce o împlinește, prin epocile lumii... permițând totuși acea libertate ce prierste și este specifică profețiilor divine; fiind de natura autorului lor, pentru care o mie de ani nu sunt decât o zi și de aceea, ele nu sunt împlinite dintr-o dată cu precizie, ci au obârșie și împlinire înfloritoare pe parcursul epocilor”²⁹.

Pasajul este deosebit de important pentru că Bacon a furnizat deja un exemplu de împlinire a profeției cu câteva rânduri mai înainte – exemplu pe care l-a folosit de repetate ori în sprijinul convingerii sale că științele pot progresa către *Instauratio Magna*, marea reînnoire a cunoașterii:

„Și acest progres în navigație și în descoperiri ar putea de asemenea germina o speranță de și mai mare progres și înflorire a tuturor științelor; pentru că, se pare că ele sunt hărăzite de Dumnezeu să fie contemporane, adică să se întâlnească într-o epocă, pentru că așa profește Daniel în legătură cu vremurile de apoi, *Plurimi petransibunt et multiplex erit scientia* (Daniel, 12, 4); ca și când deschiderea și trecerea lumii și sporirea cunoașterii ar fi stabilite să se petreacă în aceleași epoci; după cum vedem că s-a și întâmplat în mare parte”³⁰.

Pentru Bacon, progresul științei pare a fi fost îndeplinirea unei profeții, iar credința în progresul continuu o proiecție de la împlinirea parțială la cea completă a profeției. Interpretarea lui Bacon cu privire la pasajul din Daniel (12.4) ne sugerează, ca și Maldonado, că el credea că știința va continua să progreseze întru împlinirea profeției pentru că profeția în sine era progresistă în săvârșire. El pleda în favoarea progresului științei nu prin extrapolarea de la acel progres, ci prin cuplarea sa cu cunoașterea progresistă derivată din profeție.

Blumenberg, care presupune că ideea de progres necesită „suprimarea așteptărilor sau temerilor escatologice”³¹ sugerează că Bacon pur și simplu a îmbrăcat orizontul temporal al științei, proaspăt lărgit, în vocabula-

rul restrictiv al Apocalipsei. După părerea sa, „ideea lui Bacon despre Paradis nu este escatologică”, iar utilizarea de profeții biblice reprezintă un simplu procedeu retoric „pentru a face acumularea de noi descoperiri și invenții mai demnă de încredere și mai promițătoare”³². Există însă dovezi că situația se prezenta exact pe dos.

Atât înainte, cât și după ce Bacon a oferit interpretarea sa a textului din Daniel 12, 4 scriitori milenariști au folosit aceleași argumente într-un context explicit religios. Guillaume Postel, excentricul enciclopedist francez din secolul al XVI-lea pe care Bacon îl descria ca „magnus peregrinator et mathematicus”³³ și care se percepea ca un instaurator al unei *restitutio omnium*, își hrănea speranțele cu aceleași progrese ale cunoașterii și investigației:

„Astăzi, ne putem da seama cu claritate că deodată, literele grecești, latinești și ebraice, ca de altfel toate cunoștințele, divine sau omenești, au progresat mai mult în cincizeci de ani ca într-o mie anteriori... Și ne dăm seama de o altă mare schimbare și ne minunăm când ne gândim cum, în ultimii zece ani, prin eforturile navigatorilor și neguțătorilor, lumea nouă, care este mai mare decât a noastră, a fost nu numai descoperită, dar și cucerită și convertită la religia creștină”³⁴.

Mai târziu, William Twisse, un prezicător puritan, a citit interpretarea dată de Bacon versetului 12, 4 din Cartea lui Daniel în manuscrisul lui *Valerius Terminus*, și fără nici un fel de dificultate a incorporat versiunea lui Bacon într-o viziune milenaristă de progres spiritual ce o anticipează pe cea a lui Lessing:

„Dacă înaintea Legii oamenii s-au bucurat de o lumină prin care au descoperit adevărul mai bine decât noi, atunci vremurile dinainte trebuie că au fost timpuri de mai multă lumină și binecuvântare decât cele de pe urmă; dar aceasta este în contradicție atât cu judecata generală a lumii creștine, cât și cu experiența universală. Pentru că așa cum lumina sporește în mod natural din ce în ce mai mult, până când se face pe deplin zi, tot la fel s-a petrecut și cu lumina spirituală”³⁵.

Atât pentru predecesorii, cât și pentru urmașii lui Bacon, progresele marcate de cunoaștere și de navigație au servit drept argument în favoarea credinței în milenul ce va să vină. Ne este, de aceea, dificil să acceptăm ideea lui Blumenberg că Bacon introduce un concept de progres generat științific. Dimpotrivă, atât Bacon (despre care Blumenberg credea că a fondat ideea de progres), cât și Lessing (pe care Blumenberg îl percepe ca dând dimensiuni teologice ideii științifice) par a-și fi însușit teologia creștină bine definită și consolidată a luminării progresiste prin împlinire profetică în istorie.

VI

Deși teoreticienii secularizării ar putea avea dreptate în ceea ce privește gradul de continuitate dintre teologiile religioase și teleologiile laice, ideile lui Blumenberg au îmbogățit dezbaterile, putând fi realiniate de cei care nu sunt de acord cu argumentul său central. Organizarea acestui volum merge în contradicție cu teza lui Blumenberg în aceea că invită la o interpretare genealogică a relației dintre teoriile istorice laice și religioase, dar nu încearcă să limiteze discuția asupra finalurilor la modelul secularizării. În lucrarea lui Blumenberg, discuția este întâi mărginită, iar apoi polarizată într-o disjuncție dintre escatologia religioasă și teleologia științifică. Metoda de abordare propusă de acest volum este exact cea opusă. Pe lângă accentul pus pe legătura dintre țel și finalitate și continuitatea acestei relații peste prăpastia secularizării, există și preocuparea referitoare la diversitatea sfârșiturilor și multiplele puncte de contact între ele. Multe dintre ideile lui Blumenberg pot foarte bine fi aplicate în acest context mai larg.

Pe lângă modelul de transformare prin secularizare este util să folosim două concepte pe care Blumenberg le oferă ca alternative ale acestei idei: reocuparea și anacronismul lingvistic (pe care el îl numește, în mod confuz, „secularizare lingvistică”). Primul este folosit de Blumenberg pentru a prezenta ambițiile cvasireligioase ale filozofilor istorici

presupuși laici și reprezintă noțiunea de echivalență funcțională ca o alternativă la cea a transformării substanței. Cel de-al doilea, prin care Blumenberg încearcă să explice limbajul teologic al lui Bacon și al altor propovăduitori timpurii ai progresului, ne sugerează că deoarece vocabularul propice exprimării de idei noi lipsea în mod frecvent, gânditorii de marcă recurgeau adesea la retorica religioasă. Drept consecință, „sfera limbajului sacru supraviețuiește celei a obiectelor consacrate și este fervent păstrată și folosită drept paravan acolo unde se dezvoltă o gândire filozofică, politică și științifică nouă”³⁶.

Poate că modelele lui Blumenberg de reocupare și anacronism lingvistic nu sunt în stare să explice continuitatea dintre teleologiile superior-religioase și laice – fapt, după cum am relevat, mai degrabă substanțial decât funcțional sau retoric –, dar ele sunt folositoare pentru interpretarea relațiilor ce există între și în cadrul câtorva din celelalte categorii ale gândirii escatologice și teleologice. De exemplu, în legătură cu milenarismul religios, se poate spune că spiritul apocaliptic contemporan laic îmbină elemente de transformare, reocupare și anacronism. Iar rețeaua de conexiuni dintre milenarismul punk, situaționist și medieval poate fi explicată în termenii anacronismului lingvistic conștient de sine al situaționismului, în reocuparea sau poate transformarea punk a poziției situaționiste.

Discernem variate modele în contribuțiile la acest volum. Prezentarea făcută de Edward Said presiunilor creative ale traiului sub amenințarea sfârșitului face conceptul de „stil târziu” să pară o blândă reocupare a preocupării medievale timpurii descrise de Bernard McGinn, referitoare la moartea și judecata iminentă. Tonul apocaliptic abordat de Christopher Norris în eseuul său pare mai degrabă un anacronism lingvistic. Celelalte contribuții sunt mai greu de clasificat și dau naștere unei serii de întrebări. Oare descrierea lui Frank Kermode a „așteptării sfârșitului” implică o identitate funcțională sau retorică între speranța religioasă și cea laică? Este „milenarismul devalorizat” al lui Krishan Kumar rezultatul unei transformări sau al unei reocupări a pozițiilor anterioare? În ce

măsură, potrivit lui Laurence Dickey, se îmbină, în teoria istoriei a lui Cieszkowski, elementele substanțiale și funcționale ale predecesorilor săi? Cum se leagă, în eseu lui Elinor Shaffer, transformarea interpretării biblice de reocuparea rolurilor profetice? Aceste chestiuni nu se rezumă numai la sfera laică sau la relația dintre religios și laic. Trebuie să ne întrebăm, de asemenea, cum pot fi înțelese mai bine continuitățile dintre milenarismul popular și cel elevat, evidențiate în eseurile lui Marjorie Reeves și Richard Popkin. Este milenarismul politic al diggerilor și eliberarea teologilor un anacronism lingvistic, o transformare a unui concept pur spiritual sau, cum ne dă Christopher Rowland de înțeles, o continuare a preocupărilor creștine primitive? Să fie oare însuși spiritul apocaliptic iudeo-creștin o reocupare sau, așa cum credem că ar susține Norman Cohn, o transformare a milenarismului zoroastrian?

Răspunsurile la aceste întrebări nu țin de domeniul acestui eseu. Dar, pentru a ne ocupa de ele, este util să ne formăm o percepție clară despre formele în care ideile escatologice și teleologice se combină, despre contextele sociale și ideologice ce le susțin și relațiile ce le leagă.

NOTE

1. Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, (Londra, 1992). Ideea unei perioade de timp rămasă la sfârșitul istoriei a fost prima dată luată în considerare de Ieronim, vezi Robert E. LERNER, „Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought”, *Traditio*, 32 (1976), 97-144.
2. Binefacerile sunt descrise de Mircea ELIADE în *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, 1954.
3. Immanuel KANT, „The Conflict of Faculties”, în *Kant: On History*, ed. L. W. Beck (New York, 1963), 81.
4. Richard SORABJI, *Time, Creation and the Continuum* (Londra, 1983), 190.
5. AUGUSTIN, *Cetatea lui Dumnezeu*. XII, 13.
6. Kant sugerează ceva în acest sens în „Conflictul dintre facultăți”.

7. Vezi Bernard MCGINN, *The Calabrian Abbot* (New York, 1985), cap. 2.
8. Vezi Marjorie REEVES, „The Originality and Influence of Joachim of Fiore”, *Traditio*, 36 (1980), 269-316.
9. Pentru o privire de ansamblu, vezi Frank MANUEL, *Shapes of Philosophical History*, Londra, 1965; două studii anterioare făcute asupra temei sunt cele ale lui Carl BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932) și J. B. BURY, *The Idea of Progress* (Londra, 1932).
10. Paul BOYER, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., 1992).
11. Adam PARFREY, ed., *Apocalypse Culture*, ed. rev. (Portland, Ore., 1990), ediție legată.
12. Greil MARCUS, *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century* (Londra, 1990).
13. Vezi, de exemplu, J. WITTREICH și C. A. PATRIDES, ed. *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature* (Manchester, 1984); și S. FRIEDLÄNDER, G. HOLTON, L. MARX și E. SKOLNIKOFF, ed. *Visions of Apocalypse: End or Rebirth?* (New York, 1985). Preocupări contemporane sunt studiate de D. KAMPER și C. WULF, ed. în *Looking Back on the End of the World* (New York, 1989).
14. Pentru o bună perspectivă asupra dezbaterii vezi Robert WALLACE, „Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate”, *New German Critique*, 22 (1981), 63-79.
15. E. L. TUVESON, *Millennium and Utopia* (Berkeley, 1949), p. ix-x.
16. K. LÖWITH, *Meaning in History* (Chicago, 1949), 114.
17. Hans BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass., 1985), 23-24.
18. *Ibid.*, 30.
19. *Ibid.*, 30.
20. Hans BLUMENBERG, „On a Lineage of the Idea of Progress”, *Social Research*, 41 (1974), 6.
21. *Ibid.*, 7.
22. *Ibid.*, 18.
23. BLUMENBERG, *Legitimacy*, 49.
24. Martin JAY, *Fin-de-Siècle Socialism* (New York, 1988), 159.
25. Gotthold Ephraim LESSING, *The Education of the Human Race*, ed. și trad. de F. W. Robertson (Londra, 1896) p. xix.
26. *Ibid.*, 70-2.
27. Joseph MEDE, *The Key of the Revelation* (Londra, 1643), introducerea traducătorului.
28. Juan MALDONADO, *Commentarii in prophetas III* (Tournon, 1611), 653.

29. Francis BACON, *The Advancement of Learning* (Oxford, 1974), 78.

30. *Ibid.*; vezi și Charles WEBSTER, *The Great Instauration* (Londra, 1975), cap. 1.

31. BLUMENBERG, „Lineage”, 18.

32. BLUMENBERG, *Legitimacy*, 107.

33. Francis BACON, *Works*, 7 vol. (Londra, 1857-9), vol. 2, p.147.

34. Guillaume POSTEL, *Histoire et consideration de l'origine, loy, et coustume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs...* (Poitiers, 1560), 53-4, trad. în William BOUWSMA, *Concordia mundi* (Cambridge, 1957), 271.

35. William TWISSE, *The Doubting Conscience Resolved* (Londra, 1652), 93-4. În legătură cu Twisse vezi și WEBSTER, *The Great Instauration*, cap. 1, și Richard POPKIN, *The Third Force in Seventeenth Century Thought* (Leiden, 1992), cap. 9.

36. BLUMENBERG, *Legitimacy*, 78.

PARTEA ÎNTÂI

Cum s-a săvârșit timpul

Norman Cohn

I

Spre deosebire de începutul lumii, sfârșitul prezentei lumi nu pare a fi stârnit mare interes până după anul 1500 î. Chr. Oricât de diferit vedeau alte probleme, egiptenii, sumerienii, babilonienii, indo-iranienii și ceilalți erau de acord că universul fusese întocmit și ordonat de zei, care încă îl controlau, că acesta va rămâne de-a pururi, în mare, așa cum era.

Ceea ce nu însemna că lumea aceasta așezată nu cunoștea tulburări. Existau forțe haotice, neliniștitoare și amenințătoare: toate concepțiile antice despre univers erau perfect conștiente de instabilitatea lucrurilor. Cu toate acestea, deși se afla permanent periclitată, lumea ordonată nu avea nicicând să fie distrusă sau transformată.

După cât se știe, prima persoană care s-a depărtat de această viziune statică asupra universului și a pomenit de o viitoare săvârșire, când lumea prezentă, imperfectă și instabilă va fi înlocuită de una nouă, perfectă și liberă de orice pericol, a fost profetul iranian Zarathustra, mai bine cunoscut sub varianta grecească a numelui său, Zoroastru¹.

Când s-a întâmplat asta? Există aici două păreri ireconciliabile. Conform unei tradiții zoroastriene profetul a trăit cu 258 de ani înaintea lui Alexandru, ceea ce l-ar plasa la mijlocul secolului al VI-lea î. Chr.; cărturari eminenti acceptă ipoteza. Totuși, s-a arătat că tradiția

respectivă derivă dintr-un calcul târziu bazat pe o simplă ficțiune grecească². Timp de mai bine de o sută de ani s-au acumulat mărturii lingvistice și arheologice sprijinind concepția alternativă – adică Zoroastru ar fi trăit într-o perioadă mult mai timpurie, cândva între 1400 și 1000 î. Chr., când iranienii erau încă în majoritate păstori și nu agricultori³. Propriile imnuri ale lui Zoroastru, *Gatha*, abundă în referiri la instituții, obiceiuri, tehnologie și gândire caracteristice unei societăți pastorale tradiționale – în timp ce nici o comparație nu este inspirată din agricultură. Într-un anumit pasaj profetul însuși se roagă zeului suprem să-i dăruiască o cămilă, un armăsar și zece iepe. De fapt, numele de Zarathustra probabil că însemna fie „cel care se ocupă de cămile”, fie „cel care are cămile neobosite”⁴.

În ceea ce privește locul unde Zoroastru își desfășura activitatea, cărturarii nu au reușit să cadă de acord. În jurul anului 2000 î. Chr. triburile protoiraniene trăiau în vastele stepe din Rusia de sud, dar în decursul mileniului al doilea ele au migrat spre sud. Unii experți susțin că țara lui Zoroastru se găsea nu departe de patria originară a iranienilor, undeva la sud de Urali, în Kazahstanul de azi; alții opinează că aceasta se afla undeva pe ruta migrațiilor spre sud – fie în partea de est extrem a Iranului de azi, fie în Afganistanul de vest.

Prin secolul al VI-lea î. Chr. religia fondată de Zoroastru pătrunsese în Iranul de vest și o făcuse atât de bine încât devenise religia dinastiei regale a Ahemenizilor care au domnit peste primul imperiu iranian. În timpul celor opt sute de ani ai celui de-al doilea și de-al treilea imperiu iranian – partic și sasanid, din în secolul al doilea î. Chr. până în secolul al șaptelea d. Chr. – zoroastrismul a continuat să funcționeze ca religie de stat. Totuși, după cucerirea Iranului de către musulmani în secolul al VII-lea, zilele de glorie ale zoroastrismului erau numărate. Astăzi mai există în întreaga lume numai 130 000 de adepți ai zoroastrismului (90 000 în subcontinentul indian, de unde au plecat strămoșii lor cu multe secole în urmă pentru a

scăpa de oprimarea musulmanilor). Aceștia se numesc parsii.

Impactul zoroastrismului este o cu totul altă problemă. Deși nu a fost recunoscut universal, influența sa a fost imensă. Doctrinile de bază ale zoroastrismului au fost larg răspândite câteva secole înainte de Christos. I-au marcat puternic pe evrei și, mai mult, pe creștini, iar, în timp, concepția despre ce trebuia să se întâmple cu civilizația europeană. Acest fapt este cu predilecție vizibil în ceea ce privește noțiunile zoroastriene despre săvârșirea timpului.

II

Zoroastrismul prezintă scripturi sacre; ele sunt cunoscute generic sub numele de *Avesta* – termen care, probabil, însemna ceva de genul „vorbiire cu autoritate”⁵. Textele *Avesta* păstrate reprezintă numai un sfert din cele originale și chiar acest sfert și-a găsit formă scrisă abia în secolul al V-lea sau al VI-lea d. Chr. Până atunci transmiterea sa fusese exclusiv orală, din generație în generație, în școli bisericești. Cu toate acestea, deși hiatusul de timp dintre proclamația lui Zoroastru și secolul al VI-lea d. Chr. este de ordinul a două mii de ani, transmiterea acesteia pare să se fi făcut cu o uimitoare acuratețe.

Așa fragmentară cum este, culegerea de texte *Avesta* este considerabil de voluminoasă, incluzând 17 imnuri (*Gatha*) compuse de Zoroastru însuși. Restul de texte *Avesta* datează, lingvistic vorbind, de mai târziu și sunt mai puțin bine păstrate; experții contemporani înclină să creadă că acestea conțin mult material reprezentând învățăturile originale ale lui Zoroastru. Apoi, pe lângă *Avesta* mai există și cărțile persane medii, care au fost redactate în forma finală abia în secolele IX și X d. Chr. Ele includ atât pasaje de traduceri ale părților pierdute din *Avesta*, cât și un sumar al întregii versiuni originale a *Avestei*. În ciuda acestor obstacole, diversele opere amintite au permis specialiștilor să reconstruiască, cu un

grad acceptabil de credibilitate, nu numai învățăturile lui Zoroastru și ale teologilor care au interpretat și prelucrat aceste învățături, dar și viziunea despre lume a societății iraniene în care se născuse profetul.

Un punct central în tradiționala perspectivă asupra lumii a iranienilor îl constituia noțiunea de ordine atotcuprinzătoare, care în *Avesta* se numește *asha*⁶. Acest termen nu poate fi tradus printr-un singur cuvânt în vreo limbă modernă, dar îi cunoaștem înțelesul. El indică modul normal și corect în care lucrurile se întâmplă în lume. Ordinea naturală, care dirijează alternanța zi și noapte și înălțuirea anotimpurilor, precum și ordinea omenească, prin care un individ se naște și moare, făceau ambele parte din *asha*; la fel și ordinea rituală care prescria cum să fie făcute sacrificii dedicate zeilor. Ordinea morală, care se presupune că guvernează relațiile interumane și propriul comportament al individului, făcea și ea parte din *asha*. Cine acționa conform acestui principiu era drept, corect, onest și prospera. Cuvintele exprimate în conformitate cu *asha* se considerau a fi adevărate; în consecință, acolo unde *asha* prevala, nu era loc de minciună sau pentru mincinoși. Într-adevăr, tărâmul *ashei* era universal: mișcarea soarelui, a lunii, a stelelor reprezenta expresia sa vizibilă. Tot *asha* era forța ce pune în mișcare tot ce păstra sau sporea viața. Mulțumită lui *asha* veneau zorile, curgeau râurile, plantele creșteau îmbelsugate, iar vacile dădeau lapte.

Zoroastru a preluat noțiunea de *asha* și a reinterpretat-o. În viziunea tradițională despre lume a iranienilor mai mulți zei aveau în grijă și vegheau ca *asha* să funcționeze în lume⁷. În concepția lui Zoroastru despre lume funcționarea *ashei* cădea în sarcina exclusivă a zeului Ahura Mazda, „Domnul Înțelepciunii”. Poate că Ahura Mazda a fost cunoscut sau nu iranienilor înainte de timpul lui Zoroastru. Cert este că Zoroastru a fost acela care i-a conferit o poziție mai înaltă decât cea a oricărei zeități din lumea antică. Zoroastru a proclamat că la început Ahura Mazda, atotînțeleptul, bunul și justul, a fost singura creatură divină. El însuși necreat, Ahura Mazda a fost

prima cauză a tot ce este bun în univers, divin sau omenesc, însuflețit sau neînsuflețit, abstract sau concret, pe scurt a lui *asha* și a tot ce este în acord cu *asha*.

Tema uneia dintre cele mai reușite *Gatha* o constituie titlul unic al lui Ahura Mazda de creator și ocrotitor a lumii ordonate:

„Pe Tine Te întreb, spune-mi cinstit, Doamne. La început, la facere, cine a fost tatăl lui Asha? Cine a așezat mersul soarelui și al stelelor? Prin cine crește luna ca apoi să descrească? Aceasta și alte multele, o, Mazda, caut să aflu. Pe Tine Te întreb, spune-mi cinstit, Doamne. Cine a ridicat pământul de jos și a ținut cerul să nu cadă? Cine menține apele și plantele? Cine a înhamat cai iuți la vânturi și nori? Pe Tine Te întreb, spune-mi cinstit, Doamne. Ce meșteșugar a creat lumina și întunericul? Ce meșteșugar a creat somnul, precum și activitatea? Prin cine există zorii, amiaza și seara, care amintesc credinciosului de datoria sa?... Cine l-a făcut pe fiu respectuos și ascultător de tată?”⁸

Rezulta deci că Ahura Mazda merită cu prisosință să fie adorat, iar în crezul zoroastrian religia se mai numea și „adorarea lui Mazda”.

Dacă la început Ahura Mazda era singura creatură divină asta nu înseamnă că era și singura ființă. Iranienii au recunoscut dintotdeauna existența unui principiu care reprezenta negația însăși a lui *asha*, principiul falsității și al înșelăciunii, forța dezordinii, lucrând în permanență asupra lumii. Se numea *druj*, ceea ce înseamnă falsitate, „Minciună”. Zoroastru a mers cu conceptul mai departe. Ahura Mazda avea un adversar puternic în Angra Mainyu, care era spiritul distrugerii, al răului în acțiune.

Profetul ne-a lăsat un rezumat despre revelația sa principală în *Gatha*: „Cu adevărat există două spirite primare, îngemănate, renumite a se afla în conflict. În gând și cuvânt, în faptă ele sunt două: binele și răul”⁹. Cuvintele din *Gatha* cu ajutorul cărora Ahura Mazda își îndepărtează marele adversar sunt revelatoare: „Nici gândurile noastre, nici învățămintele noastre, nici voințele noastre, nici alegerile noastre, nici cuvintele noastre, nici

faptele noastre, nici ființele noastre lăuntrice, nici sufletele noastre nu sunt în acord¹⁰.

În gândirea lui Zoroastru cele două spirite îngemănate întruchipează forțele care mențin lumea în ordine și forțele care se străduie să o submineze. Inițial, indiferent cât de supranaturale și de supraomenești, acestea trebuiau să aleagă între cele două principii. Ahura Mazda, conform profundeii sale naturi morale, decide să sprijine *asha*, iar Angra Mainyu, împins de perversiunea sa morală, alege să sprijine *druj*.

Așa începe o luptă ale cărei vicisitudini reprezintă trecutul, prezentul și viitorul lumii. Această bătălie se poartă în peisajul lumii ordonate – de fapt, pentru asta există lumea. Creând-o, Ahura Mazda urmărește să canalizeze ostilitatea și furia distructivă a lui Angra Mainyu: astfel, ea constituie o capcană în care acea creatură monstruoasă are să cadă și să se epuizeze.

III

Oamenii sunt puternic implicați în lupta dintre Ahura Mazda și Angra Mainyu. La fel cum, la început, cele două spirite au ales să fie unul bun și celălalt rău, așa și oamenii trebuie să aleagă între valorile constructive și distructive reprezentate de acestea.

Se pare că pentru Zoroastru, acest dualism etic avea un sens foarte specific și concret: el izvora din propria-i experiență, dat fiind că pe vremea când fusese tânăr se găsisse într-o poziție fără de apărare și în același timp permanent conștient de ce se întâmpla cu ceilalți oameni obidiți. Deși era preot recunoscut al religiei tradiționale, mai mult ca sigur că-și începuse viața în sărăcie, puternic covârșit de aceasta și de neputința ce o însoțește. În *Gatha* el se adresează lui Ahura Mazda, cerându-i sprijin material: „Știu de ce sunt neputincios, Mazda; am vite și oameni puțini. Mă plâng Ție...Cine să-mi apere vitele, cine să mă protejeze pe mine...? Asta Te rog, spune-mi cinstit,

Doamne, cum să câștig răsplata, anume zece iepe și un armăsar și o cămilă?”¹¹

Totuși, nu acesta este esențialul. La baza interpretării pe care Zoroastru o dă conceptelor laice de *asha* și *druj* se găsește un spirit deosebit al unei ordini sociale relativ pașnice, amenințată de agresiuni din afară. Cea mai plauzibilă explicație mi se pare cea furnizată de eminenta specialistă în iranism, profesor Mary Boyce. Ea susține că Zoroastru trebuie să fi cunoscut două feluri de triburi. Existau triburi care migrau constant cu vitele lor, necăutând decât pășuni mănoase unde să se stabilească și unde să prospere. Apoi, existau triburi care erau adevărate cete războinice, crude, atrase de violență și chiar dedându-se la aceasta, dornice oricând să jefuiască și să ucidă păstori pașnici. Profetul se identifica cu primele și le disprețuia pe celelalte¹².

Avem, de fapt, motive suficiente pentru a ne gândi că *Gatha* au fost compuse în timp ce o societate care supraviețuise aproape neschimbată timp de mai multe secole și care nu posedase niciodată arme distructive ajunsese să intre în conflict, ba chiar să fie înlocuită cu o societate de tip nou, mai războinică și mai bine echipată pentru luptă. S-a susținut în mod destul de convingător că inițial societatea din care descindeau iranienii nu avusese o clasă formată din luptători; toți bărbații adulți, cu excepția preoților, erau păstori¹³. Desigur că uneori triburile se luptau între ele pentru terenuri de pășunat, dar campaniile acelea nu aveau cum să fi fost mai mult de niște încăierări. La sud de Caucaz însă lucrurile stăteau altfel; acolo, tehnica folosirii carelor de luptă și războinicii de profesie, care erau singurii ce o stăpâneau, existau încă de la începutul celui de-al doilea mileniu.

În epoca lui Zoroastru, aceste inovații se răspândiseră în stepe, schimbând totul. Carele le permiteau căpeteniilor și oamenilor lor să pornească în raiduri asupra unor așezări tribale risipite pe o arie vastă, să fure turme de vite, să ucidă oameni pe o scară de neconceput anterior. Viața în stepă se schimbase drastic, transformându-se într-o „eră tipic eroică”, turbulentă și agitată, în care

isprăvile militare reprezentau suprema valoare, iar capturarea de pradă cel mai înalt scop.

Până aici merge profesorul Boyce. Fie că acceptăm sau nu aceste explicații în detaliu, *Gatha* reflectă totuși tensiunile și neajunsurile epocii când acest fel de viață se încetățenise. Aceste imnuri prezintă păstorul ca pe un om corect *par excellence*, în timp ce omul rău *par excellence* este cel care dobândește faimă și avere furând vite: „Cei răi, care par în măreția lor a fi prinți și prințese, ei au distrus viața, furând proprietatea stăpânului de drept... Mazda le-a prezis de rău acelora care, dedulcindu-se la acest obicei, au distrus viața vitei”¹⁴. Acești oameni „cu gura lor, în scop mârșav sporesc furia și cruzimea, acești nepăstori printre păstori”¹⁵. Ei erau „adeptii Minciunii”, aliații umani ai lui Angra Mainyu. Zoroastru nu permitea nici un fel de milă la adresa acestora ce trebuiau înfrânți și uciși¹⁶.

Zoroastru este primul exemplu cunoscut al unui anume tip de prooroc – genul, de obicei, numit „milena-rist”, iar experiențele determinând conținutul învățămintelor sale par și ele a fi fost tipice. Profetii care promet o transformare completă a existenței, o îmbunătățire totală a lumii își trag adesea inspirația nu numai din spectacolul suferinței, ci dintr-un anume gen de suferință: aceea cauzată de distrugerea unui mod străvechi de viață, cu constantele și elementele sale de siguranță¹⁷. Zoroastru pare a fi fost tocmai un astfel de profet.

IV

Tensiunile sociale respective care și-au găsit expresie în dualismul lui Zoroastru au dispărut, dar dualismul etic a supraviețuit. Intenția lui Ahura Mazda a fost ca oamenii să fie protagoniști, să servească *asha* și să lupte cu *druj*. În practică, aceasta însemna ca fiecare zoroastrian să facă tot ce-i stă în putere pentru a propaga bunăstarea și prosperitatea în lume, dar și propria sa bunăstare și prosperitate. A acționa astfel era în sine o afirmare a

valorilor cele mai înalte, o împlinire a îndatoririlor religioase supreme.

Un astfel de ideal părea destul de neobișnuit la acea vreme. Și în alte societăți oamenii ajutau la menținerea ordinii lumii, dar o făceau, în principal, contribuind la ofrandele pe care preoții le aduceau zeilor. Un zoroastrian se implica mai direct și mai constant, lucru valabil și astăzi. Obligațiile sale se răsfrâng asupra vieții întregi. Fiecare zoroastrian ia parte, prin îndatoririle de zi cu zi ale vieții, la menținerea și consolidarea lumii ordonate – fiind astfel angajat în pregătirile pentru suprema săvârșire, când lumea va fi perfectă.

Aceasta reprezenta o nouă percepție asupra lumii, timpului și responsabilității umane. Pentru alte societăți, ca și pentru iranieni înainte de Zoroastru, ordinea lumii, deși permanent zdruncinată, era totuși eminentamente statică: lucrurile rămăneau așa cum fuseseră. Dimpotrivă, pentru Zoroastru și susținătorii săi nimic nu era static. Agresiunea lui Angra Mainyu asupra *ashei*, strădania lui Ahura Mazda de a salvagarda *asha* erau permanente, deși nu puteau să continue la infinit. Lumea se prezenta ca un câmp de bătălie, lupta era în toi, dar ea avea să aibă un sfârșit.

Însuși timpul se afla în mișcare, avansând. Scrierile teologice zoroastriene fac distincție între timpul nelimitat sau eternitate, pe de o parte, și timpul „limitat” sau „mărginit”, pe de alta. Lupta dintre Ahura Mazda și Angra Mainyu se desfășoară în „timpul limitat”; finalizarea sa va marca sfârșitul „timpului limitat” și începutul unei eternități de preafericire. Într-un final, Angra Mainyu va fi distrus, *druj* va înceta să acționeze, *asha* va prevala total și pretutindeni, iar lumea ordonată va fi pe vecie dezbărată de forțele haosului. Astfel, intenția lui Ahura Mazda se va îndeplini, iar planul divin se va materializa.

Zoroastru pare a fi modificat noțiunile tradiționale într-o altă privință: la sfârșitul „timpului limitat” avea să aibă loc o reînviere trupească universală.¹⁸ Oamenii care au compus materialul *Avesta* știau foarte bine că o asemenea perspectivă putea părea incredibilă multora și, de aceea,

au oferit o superbă replică poetică. „De unde”, îl pun ei pe Zoroastru să spună, „se va reîntregi trupul pe care vântul l-a risipit și apa l-a purtat cu sine? Și cum va avea loc reînvierea?” Iată ce răspunde Ahura Mazda: „Când am creat pământul care conține toată viața fizică...; și când am făcut porumbul pentru ca să fie răspândit în țarină și să crească din nou, însutit...; și când am făcut norii care poartă apă pentru această lume și ploaie atunci când voiesc; și când am făcut vântul... care suflă acolo unde-i place – atunci facerea fiecăreia dintre acestea a fost mai grea pentru mine decât învierea morților. Pentru că... gândiți-vă, dacă am făcut ceea ce nu exista, de ce să nu pot face din nou ceea ce a fost?”¹⁹. La fel ca și creația originară, învierea morților avea să fie lucrarea miraculoasă a lui Ahura Mazda, îndeplinită ca parte a planului său de a face toate lucrurile perfecte.

Învierea morților va fi urmată de o mare adunare, care să-i cuprindă pe toți cei ce au trăit vreodată. Atunci fiecărui individ i se vor cerceta faptele bune și rele, iar cei mântuiți se vor distinge de cei damnați la fel de clar precum oile albe de cele negre. Atunci metalele din dealuri și munți se vor topi, pământul se va acoperi de un mare torent de metal topit și fiecare va trebui să treacă acel șuvoi. Pentru cei drepți va fi ca și când ar umbla prin lapte; numai cei răi vor ști că se cufundă cu adevărat în metal topit²⁰. Iar cei răi vor fi distruși. Și Zoroastru spune asta într-unul din imnurile sale: „Răsplata pe care Tu o vei acorda celor două tabere, O Mazda, prin încinsul Tău foc și metal topit este vestea de dat tuturor ființelor omenesti să distrugă omul rău și să-l salveze pe cel drept”²¹. De fapt, cei drepți nu vor fi doar mântuiți, ci vor fi transformați: corpurile lor vor deveni nu numai nemuritoare, dar și veșnic tinere. Cei care au ajuns la maturitate vor rămâne pe veci cum erau la patruzeci de ani, iar trupurile celor tineri se vor opri la vârsta de cincisprezece ani.

Lucrarea mediopersană cunoscută sub numele de *Bundahishn* (ceea ce înseamnă „creație”)²² arată cum ordinea propusă de zeul suprem va prevala în toate cele, asupra a tot ce îi stă în cale și ar dori să o nege. *Asha* va

triumfa cu adevărat în lupta cu *druj*, iar Angra Mainyu va fi anihilat. Pământul va fi turtit de către potopul de foc astfel încât suprafața sa nu va mai fi decât o câmpie netedă: munții îmbrăcați în zăpadă ai Iranului – ridicați de Angra Mainyu – nu vor mai exista. În acest mediu perfect ființele omenesti care au fost salvate vor trăi în perfectă armonie una cu cealaltă. Soții, soțiile și copiii, incluzându-i, desigur, și pe morții reînviați, vor fi din nou împreună și vor trăi ca și în prezent, numai că nu se vor mai zămisli alți copii. Toată omenirea va forma o singură comunitate de zoroastrieni credincioși, uniți în adorarea lui Ahura Mazda, toți într-un gând, cuvânt și faptă.

Marea transformare este desemnată prin cuvinte ce semnifică „facerea minunată”. Este o făgăduială care, oricât de îndepărtată ca împlinire, a însemnat dintotdeauna foarte mult în zoroastrism. În fiecare an, venirea vremii de preafericire este prefigurată de sărbătoarea de Anul Nou; organizată la echinoxul de primăvară, aceasta este trăită ca o renaștere a naturii și societății, a indivizilor, ca o reînnoire a lumii.

„Facerea minunată” va schimba cu adevărat totul. Ce se află în viitor, la sfârșitul timpului, este o stare din care orice urmă de imperfecțiune va fi fost eliminată: o lume unde toată suflarea va trăi de-a pururi într-un climat de pace pe care nimic nu îl va putea tulbura; o eternitate în care istoria va fi încetat și nimic nu se va mai întâmpla; un tărâm neschimbat asupra căruia zeul suprem va domni cu o autoritate pe care nimeni nu i-o va pune vreodată la îndoială.

V

Când Zoroastru a prezis pentru prima oară „facerea minunată” el se aștepta, în mod cert, ca aceasta să aibă loc în viitorul apropiat. Textele *gatha* transmit un puternic suflu de iminență: profetul credea cu adevărat că fusese trimis de Ahura Mazda în acel anume moment pentru a-i

îndemna pe oameni să treacă imediat de partea binelui în scurtă vreme rămasă până la transformarea lumii.

Dar Zoroastru muri, figura sa începu să se estompeze în trecut și lumea tot nu se transformă. Primele generații de zoroastrieni trebuie să fi fost la fel de teribil de dezamăgiți ca și primii creștini, cu o mie de ani mai târziu. Generațiile care au urmat s-au consolat de o manieră ce ne aduce aminte de dezvoltarea credinței creștine. Se elaborează noțiunea de mântuitor ce va să vină în care se va reincarna Zoroastru și care îi va completa lucrarea.

Însăși textele *Gatha* oferă o sugestie utilă: profetul, abătut din cauza gândului că s-ar putea să nu apuce să vadă „facerea minunată”, și-a găsit consolarea imaginându-și „pe cineva mai mareț decât binele” care va să vină după el²³. Pe baza acestei aluzii a fost construită prodigioasa figură a lui Saoshyant, ce înseamnă literal „viitorul binefăcător”²⁴.

Nașterea lui Saoshyant va fi miraculoasă. Se spune că sămânța profetului se păstrează într-un lac în sud-estul Iranului, păzită de mai bine de 99 999 de suflete ale morților prea drepti. Când „timpul limitat” se va apropia de sfârșit, o fecioară se va îmbăia în lac, va rămâne grea cu sămânța profetului și-i va purta fiul. Acesta va fi Saoshyant, iar el va juca un rol central în fiecare fază a piesei escatologice. El va mânui „arma victorioasă” cu care eroii legendari din trecutul Iranului ucideau monștrii și câpcăunii din acele zile. În jurul lui se vor găsi unele „căpetenii fără de moarte” – războinici puternici care au condus cândva în luptă populațiile iraniene, și care de atunci așteaptă în lăcașuri îndepărtate pentru a fi chemați la bătălia finală. Împreună cu acești tovarăși de arme, „toți gândind bine, acționând bine și fiind de bună credință”, Saoshyant se va avânta împotriva lui Angra Mainyu și aliaților săi, sau ei demoni, sau oameni.

Și asta nu e tot. Cincizeci și șapte de ani înainte de „facerea minunată”, Saoshyant va reînvia pe cei morți și le va înapoia trupurile; tot el va aduna morții și viii pentru proba de foc. Conform unor versiuni, el va prelua de la Ahura Mazda sarcina de a conferi imortalitate celor drepti.

Finalmente, rotindu-și privirea asupra lumii, o va face nemuritoare și incoruptibilă, definitivând astfel „facerea minunată”.

Profeția despre Saoshyant este foarte veche – ea datează, cu certitudine, dinaintea epocii ahemenide, ba chiar s-ar putea foarte bine să provină din perioada lui Zoroastru. Apelul său însă s-a dovedit a fi peren: a ajutat generații după generații de zoroastrieni să treacă prin necazurile și vicisitudinile ce s-au abătut asupra lor, să mențină aprinsă făclia credinței în viitoarea desăvârșire a lumii. Astfel, speranța în venirea lui Saoshyant a fost alimentată de nenorociri. Există dovezi că a fost susținută cu tenacitate chiar în perioadele când comunitățile de zoroastrieni treceau prin cele mai teribile dezastre. S-a dovedit un factor vital în sprijinul zoroastrienilor care credeau că sunt persecutați de conducătorii musulmani; iar în vremea din urmă, această speranță a înflorit mai mult printre zoroastrienii din Iran decât printre frații lor mai norocoși, parșii din India.

VI

În secolul al VI-lea î. Chr. zoroastrismul a devenit religia oficială a primul imperiu iranian. De la Darius cel Mare (522-486) încoace cel puțin, fiecare monarh ahemenid s-a considerat ca reprezentantul pe pământ²⁵ al Domnului Înțelepciunii.

Totuși, nu toate elementele din *Gatha* erau adecvate unei religii de stat. E greu de crezut că o instituție posedând nu numai o uriașă autoritate spirituală, dar și o mare putere temporală, apoi temple, altare și mari proprietăți și având în slujba sa numeroși preoți era nerăbdătoare să fie martora unei transformări totale a lumii. Pentru ca zoroastrismul să funcționeze efectiv ca religie dominantă a unui imperiu victorios și solid construit, escatologia sa trebuia să fie modificată. „Facerea minunată” trebuia amânată, oficial și definitiv, pentru un viitor îndepărtat.

Amendamentul necesar s-a operat nu mai târziu de prima jumătate a secolului IV-lea î. Chr. de către unii preoți învățați. Poate inspirându-se din speculațiile astronomilor babilonieni, ei au împărțit „timpul limitat” într-un număr de perioade egale. Într-una din versiunile ce ne-au parvenit, totalitatea „timpului limitat” conține 9 000 de ani, separați în trei perioade de 3 000 de ani fiecare; o altă versiune indică 12 000 de ani, divizați în patru perioade. În ipostaza originală este probabil ca perioada să fi fost fixată la 6 000; chiar și în versiunile de 9 000 și 12 000 de ani, ultimii 6 000 de ani includ tot ce se petrece pe pământ.

Conform textelor *Bundahishn*, care prezintă întreaga schemă de 12 000 de ani, Ormazd (cum este acum numit Ahura Mazda) își desăvârșește victoria finală cu 3 000 de ani înainte de sfârșit, făcând astfel ca Zoroastru să aibă iluminarea. Următorii 3 000 de ani sunt împărțiți în trei perioade de o mie de ani, fiecare terminându-se cu apariția unui nou mântuitor: Saoshyant este astfel propus în versiune triplă. Fiecare *Saoshyant* se naște din sămânța lui Zoroastru și are o misiune mântuitoare. La sfârșitul fiecărui mileniu, învățătura zoroastriană avea să fie dată uitării; este îndatorirea fiecărui *saoshyant* să-i ofere viață nouă, până când ultimul născut va realiza „facerea minunată”.

În această schemă a istoriei lumii momentul prezent are locul său, situat, în mod cert, puțin înainte de apariția primului *saoshyant*. Dar asta înseamnă ca „facerea minunată” pe care Zoroastru o așteptase să aibă loc în timpul vieții sale sau puțin mai apoi, și în care zoroastrienii ce i-au urmat sperau nerăbdători, își pierdea orice fel de iminență. Între timpul când zoroastrismul a devenit inițial religie de stat și transformarea finală a lumii se găsea un interval de mai bine de 2 000 de ani. Oricare le-ar fi fost intențiile și oricât de pur filozofice interesele, preoții zoroastrieni realizaseră ceva ce avea implicații sociale și politice: modificaseră mesajul inițial al profetului astfel încât monarhii ahemenizi, iar după ei cei parși și

sasanizi, au putut găsi în el o ideologie perfect adaptată la nevoile lor.

VII

Mai rămâne însă un mister. Ne întrebăm ce a putut determina un om care a trăit cam pe la 1400 î. Chr., undeva în Asia centrală, într-o societate predominant pastorală, să hotărască schimbarea profundă a lumii tulburi pe care o cunoștea, într-o lume perfectă? Eu unul vă pot oferi o ipoteză.

La începutul acestui eseu am menționat că societățile vechi credeau că lumea, deși în principal neschimbătoare, este amenințată permanent de forțe haotice. În multe societăți, acest sentiment a prins expresie în mituri cunoscute de experți sub numele de „mituri de luptă”²⁶. Acestea ne spun că, atunci când lumea ordonată este gata-gata să fie covârșită de forțele haosului, personificate de un monstru al haosului, iar vechii zei nu pot decât să se uite neputincioși, un nou-sosit, un zeu-erou se va prezenta, va înfrânge monstrul și va salva lumea. Zeul-erou va deveni noul conducător al universului – dar monstrul nu va fi fost distrus, iar zeul-erou va continua să lupte și să-l supună de-a rândul. Cel mai faimos exemplu de mit combativ este, fără doar și poate, mitul babilonian al lui Marduk luptându-se împotriva lui Tiamat, dar mai există și altele mai relevante pentru tema noastră.

Iranienii erau rude cu indienii vedici. De fapt, până la 2000 î. Chr. cele două populații au reprezentat un singur popor trăitor în stepele din sudul Rusiei. Din impresionanta culegere de imnuri sanscrite denumite *Rig Veda* știm că după cinci secole și mai bine de separare cele două popoare încă prezentau multe elemente comune²⁷. Războinicul zeu al furtunii, Indra, este de departe cel mai important zeu din *Rig Veda* – iar cea mai mare realizare a sa este victoria împotriva arhidemonului Vrtra²⁸. Acesta se presupunea a fi un șarpe gigantic, reprezentând haosul primordial. Numele său însemna „cel ce înfrânază, ce

pune piedici", el ținând apele cosmice captive, care la rândul lor înfrânau soarele. Răpînându-l pe Vrtra și eliberând apele Indra a permis lumiiordonate să ia ființă. Numai că asta nu a însemnat sfârșitul. Indra a mai avut de furcă și cu alți demoni pe care i-a ucis. Oricare ar fi fost numele acestora, tot un fel de Vrtra erau, iar luptele lui Indra au avut aceeași semnificație. La fel, aceste bătălii nu pot lua sfârșit: apele trebuiesc mereu și mereu descătuse pentru ca lumeaordonată să nu se scufunde din nou în haos.

Desigur, *Avesta* nu cunoaște nici un zeu ce poate fi comparat cu prodigiosul Indra. Totuși, se oferă suficiente mărturii că înainte de Zoroastru miturile de luptă le erau la fel de familiare iranienilor ca și indienilor vedici. Sugestia mea este că în învățătura zoroastriană rolul de zeu-erou a fost luat de Ahura Mazda. Acesta nu numai că veghează la ordinea lumii, dar se și luptă cu forțele haosului, întrupate acum de Angra Mainyu.

Aici însă suntem nevoiți să recunoaștem prăpastia adâncă despărțind învățăturile zoroastriene de mitul de luptă antic. Scopul războiului purtat de Ahura Mazda este de a îndepărta orice fel de formă de dezordine din lume, în totalitate și de-a pururi. Astfel ca în final Angra Mainyu să fie anihilat odată pentru totdeauna, împreună cu toată cohorta sa de demoni și aliați umani. În locul unor victorii repetate, dar incomplete ni se promite una finală și totală.

Dacă nu mă înșel, Zoroastru s-a inspirat din anticul și puternicul mit de luptă pentru a crea un și mai puternic mit combativ – ce avea mai apoi să devină prima credință escatologică a lumii.

NOTE

1. Despre Zoroastru și zoroastrism în lumea antică: H. LOMMEL, *Die religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt* (Tübingen, 1930), retipărită 1971; R. C. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, (Londra, 1961) retipărită 1975; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962) (1. III din seria *Mana*; conține o excelentă bibliografie); B.

SCHLERATH, ed., *Zarathustra, Wege der Forschung* (Darmstadt, 1970) (o antologie de eseuri acoperind prima jumătate a acestui secol); G. GNOLI, *Zoroaster's Time and Homeland* (Napoli, 1980); ID. *De Zoroastre à Mani* (Paris, 1985); M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1 și 2, (Leiden, 1975, 1981) în seria *Handbuch der Orientalistik*, ed. B. SPULER; ID., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (Londra, 1979); ID., *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour* (Costa Mesa, Calif., 1993). Părți din *Die religionen Irans* a lui G. WIDENGREN (Stuttgart, 1965) sunt, de asemenea, relevante.

Pentru o bibliografie a celor mai bune traduceri din scrierile zoroastrismului verzi BOYCE, *Zoroastrians*, 229-31. Citatele din lucrarea de față sunt luate din BOYCE, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Manchester, 1984).

2. Datarea din secolul al VI-lea a fost acceptată și de W. B. HENNING, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?* (Oxford, 1951), 35ff, și ZAEHNER, *Dawn and Twilight*, 33. Pentru fundamentul său eronat, verzi P. KINGSLEY, „The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990), 245-64.

3. Cf. BOYCE, „Persian Religion of the Achaemenid Age”, în *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge, 1984) 275-6; ID., *History*, vol. 2, pp. 1-3; GNOLI, *Zoroaster's Time*, 159ff; H. E. EDULJEE, „The Date of Zoroaster”, în *Journal of the K. R. Cama Institute*, 48 (Bombay, 1980), 103-60.

4. Yasna 44.18. Yasna face parte din *Avesta* care conține textele recitate în timpul rugăciunii (*yasna*); constă în 72 de secțiuni numerotate.

5. Despre preceptele zoroastriene vezi: H. S. NYBERG, *Die Religionen des Alten Irans*, trad. din suedeză de H. H. Schaefer (Leipzig, 1938), cap. 8, mai ales pp. 415-19.

6. Avestanul *asha* provine din indoiranianul *rita*, păstrat, de exemplu, în *Rig Veda*. Despre *rita*: H. LÜDERS, *Varuna* (ed. L. Alsdorf) (Göttingen, 1959), vol. 2, mai ales pp. 568-84 (prezentarea cea mai bună, deși dezavantajată de o interpretare extrem de mărginită a noțiunii *rita* ca fiind numai „adevăr”); DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion de l'Iran ancien*, 191-6 (include note critice asupra lui Luders); J. GONDA, *Die Religionen Indiens* (Stuttgart, 1960), vol. 1, pp. 77-9; BOYCE, *History*, vol. 1, p. 27.

7. Natura majorității vechilor zei iranieni poate fi dedusă din imnurile de preamărire cunoscute drept *yasht* și făcând parte din *Avesta*. Singura traducere completă în engleză a incantațiilor *yasht* este cea a lui J. DARMESTER, *The Zend-Avesta*, partea a doua (Oxford, 1883; retipărită Delhi, 1965) care formează vol. 23 din seria *Sacred Books of the East*. Este depășită în multe

privințe. O selecție remarcabilă de *yasht*, cu note la obiect, poate fi găsită în *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions* de W. W. MALANDRA (Minneapolis, 1983). Pentru o bună traducere în germană a întregii serii, tot cu note remarcabile, vezi H. LOMMEL, *Die Yasts des Avesta* (Göttingen și Leipzig, 1927).

8. Yasna 44.4-5, 7.

9. Yasna 30.3

10. Yasna 45.2

11. Yasna 46.2; 50.1; 44.18.

12. Cf. BOYCE, *History*, vol. 1, p.252. Unii experți văd conflictul ca fiind unul dintre pături sociale diferite: vezi Kai BARR, „Avest. dragu, drigu”, în *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata* (Copenhaga, 1953), 21-40; Bruce LINCOLN, *Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religion* (Berkeley, 1981), mai ales cap. 5 și 6; GNOLI, *Zoroaster's Time*, 185.

13. Cf. P. FRIEDRICH, *Proto-Indo-European Syntax* (Butte, Mont 1975), 44-6; BOYCE, „The Bipartite Society of the Ancient Iranians” în M. A. DANDAMAYEV et al., ed., *Societies and Languages in the Ancient Near East: Studies in Honour of I. M. Diakonoff*, (Londra, 1982) 33-37. Perspectiva deschisă de Stig WIKANDER, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938) și dezvoltată de Georges DUMÉZIL în mai multe lucrări, anume că societatea proto-indo-iraniană și chiar societatea proto-indo-europeană posedau deja o clasă de războinici, nu mai poate fi continuată cu seriozitate, căci omite cronologia epocilor neolitică și a bronzului timpurie din regiunea respectivă.

14. Yasna 32. 11-12

15. Yasna 49.4.

16. Cf. Yasna 46. 4.

17. Cf. N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, a treia ed. reviz. (Londra, 1993), *passim*.

18. Privitor la învățătura zoroastriană despre viața de apoi vezi LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, 185-204; ZAEHNER, *Dawn and Twilight*, 55-7, 3047; BOYCE, *History*, vol. 1, pp. 109-117, 198, 236-241. Pentru o prezentare detaliată a scrierilor zoroastriene pe tema respectivă vezi Jal Dastur CURSETJI PAVRY, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to the Individual Judgment* (New York, 1926). Privitor la învățătura zoroastriană despre starea finală a lumii vezi și pasajele relevante din lucrările generale menționate la nota 1 de mai sus: N. SÖDERBLOM, *La Vie future d'après le mazdéisme* (Paris, 1901); G. WIDENGREN, „Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik”, în D. HELLHOLM, ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Lucrările colocviului

internațional asupra Apocalipsei, Uppsala, 1979 (Tübingen, 1983), 77-162. Capitolul 34 din *Bundahishn* (vezi nota 22 de mai jos) este extrem de relevant, iar prezentarea de față a marilor împliniri se bazează pe aceasta.

19. *Bundahishn*, cap. 34; 4-5.

20. Cf. Yasna 44.15 și 51.9; SÖDERBLOM, *La Vie future*, 224; BOYCE, *History*, vol. 1, p. 242-4 (cu note de subsol făcând referiri la prezentări mai detaliate din *Bundahishn* și ale cărți medio-persane).

21. Yasna 51.9 .

22. Text și trad.: B. T. ANKLESARIA, *Zand-Akasiḥ, Iranian or Greater Bundahishn* (Bombay, 1964). Pasaje alese în traducere pot fi găsite în BOYCE, *Textual Sources*.

23. Cf. Yasna 43.3

24. În *Avesta*, Saoshyant și rolul său sunt descrise în *Yasht* 13 și 19.

25. Cf. G. GNOLI, „Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides”, în *Acta Iranica*, 2 (1974), 118-190, mai ales 162-9; K. KOCH, „Weltordnung und Reichsidee im alten Iran”, în P. FREI și K. KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (Göttingen, 1984)

26. În legătură cu mitul de luptă din Antichitate vezi J. FONTENROSE, *Python: A Study in Delphic Myth and its Origins* (Berkeley, 1959); M. WAKEMAN, *The Battle of God against the Monster* (Leiden, 1973); N. FORSYTH, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Princeton, 1987)

27. Despre *Rig Veda*, vezi J. GONDA, *Vedic Literature* (Wiesbaden, 1975). Nu există o traducere completă și solidă în engleză a textelor *Rig Veda*, dar o remarcabilă selecție de imnuri vedice poate fi găsită în W. O. O'FLAHERTY, *The Rig Veda: An Anthology* (Harmondsworth, 1981). O traducere completă și corectă în germană este cea a lui K. F. GELDNER, *Der Rig-Veda*, 4 vol. (Cambridge, Mass., 1951-7).

28. Cf. W. NORMAN BROWN, „The Creation Myth of the Rig Veda”, în *Journal of the American Oriental Society*, 62 (1942), 85-98; ID. „The Mythology of India”, în S. N. KRAMER, ed., *Mythologies of the Ancient World* (New York, 1961), 281-6. Cel mai relevant text *Rig Veda* este RV 1. 32.

„Peste cari au venit sfârșiturile veacurilor”: Apocalipsa și interpretarea Noului Testament

Christopher Rowland

Prima fiară pe care Daniel o văzu... semăna cu un leu... aceasta este puterea regală care apucă sabia și prin ea domnește asupra oamenilor... dând pământul unora, și refuzându-l altora.

A doua fiară era ca un urs: iar aceasta este puterea legilor egoiste... puterea închisorilor... confiscarea bunurilor... spânzurătoarea și arderea...

Cea de-a treia fiară era ca un pardos... aceasta este înșelătoarea artă a cumpăratului și vândutului, de la unul la altul, a pământului cu roadele sale.

Cea de-a patra fiară este imaginara putere a preoțimii, care este într-adevăr Iuda: iar aceasta este mai teribilă și mai îngrozitoare decât restul.

...Ele sunt blestem și ciumă pentru creație... căci domnesc întru putere cât timp proprietatea guvernează ca rege... creația nu va avea niciodată pace până când aceste patru fiare cu capetele și coarnele lor... nu se scufundă din nou în mare... această lucrare Christos o va împlini, când își va face glorioasa înfățișare... aceasta va deschide drum lui Christos, dragostei Universale, pentru a se instaura și a pune stăpânire pe întreg pământul!

Chiar și într-o perioadă extrem de inventivă și turbulentă pentru religia engleză, scrierile lui Gerrard Winstanley stau mărturie atât a radicalității conceptelor religioase din secolul al XVII-lea, cât și a modului în care ideile apocaliptice pot constitui o lentilă prin care natura

omenească și societatea sunt cercetate. Începând cu aprilie 1649 până în martie 1650 cariera lui Winstanley și scrisul său s-au împletit cu soarta unei comune de *diggers*, situată la St. George's Hill, Cobham, Surrey. Winstanley făcea parte dintr-o grupare care, așa cum arată și numele („săpători”), dorea să-și materializeze convingerile lucrând, săpând pământul. O revelație l-a determinat ca, împreună cu tovarășii săi, să sape pământul comunal, ei cerând astfel ceea ce considerau a fi moștenirea lor de drept, în chip de copii ai lui Dumnezeu. Acțiunea aceasta a provocat ostilitate în rândul localnicilor proprietari de pământ și a generat plângeri la Consiliul de Stat așa încât au fost izgoniți din ținut în primăvara lui 1650.

Asemenea multora din generația sa care nutreau speranțe de schimbare radicală a societății, animate de imagini apocaliptice de răsturnări spectaculoase, Winstanley s-a simțit dezamăgit și deziluzionat. „Experiența înfrângerii”² avea să constituie soarta multora care sperau, cu onestă deschidere, într-o nouă ordine. Această experiență i-a condus pe unii la conservatorism politic. Pentru ei, o abordare pragmatică a puterii politice părea mai potrivită decât visele egalitariste ale celor care așteptau cu adevărat mileniul. Alții, preocupați de o transformare interioră, aveau astfel posibilitatea să-și canalizeze speranțele radicale spre o căutare a sfințeniei inimii atunci când lupta pentru schimbarea lumii largi părea mai inutilă. Dorința ca o lume nouă să se îplinească era interiorizată și personalizată. Realizarea acesteia devenea din ce în ce mai mult o problemă a individului care trebuia să-și înfrângă ardorile cărnii, decât o încercare de a pune capăt vechii ordini din societate. Căutarea perfecțiunii personale compensa speranța destul de anemică de a vedea schimbări radicale în structura lucrurilor fără o intervenție de proporțiile unui cataclism venit de undeva de dincolo.

Pentru o scurtă perioadă a plutit în aer posibilitatea unei schimbări radicale, iar diggerii se numărau prin aceia ce simțiseră sosirea lui Kairos. Experimentul comunal al

diggerilor avea ca punct central credința că pământul este un bun comun. Stăpânirea privată asupra pământului venea în contradicție cu acest drept fundamental. Winstanley s-a străduit să demaște modul în care preocuparea față de proprietatea privată reflecta o caracteristică fundamentală a omenirii după Căderea lui Adam. Cei ce posedau pământ îl câștigaseră prin oprimare, crimă sau furt. Așadar, domnia Șarpelui se manifesta prin „guvernarea autorităților, puterea regală, justiție și cumpărarea și vânzarea de pământ”. Despre acestea relatează capitoulul șapte din Cartea lui Daniel.

Deci fiarele și prevestirile apocaliptice nu se referă la o eră transcendentă, ci la timpurile tulburi în care a trăit Winstanley. Această luptă dintre Balaur și Christos este legată de promovarea unei vieți în comun, eliberată de oprimare economică și instituțională. „Când pământul va deveni un bun comun cum a fost la început, iar Împăratul Dreptății va domni în inima fiecăruia, atunci el îl va ucide pe primul Adam; și astfel lăcomia va fi nimicită.” Noul cer și pământ vor fi aici și acum, pentru că „puterea regală este cerul și pământul vechi ce trebuie să dispară”. Noul Ierusalim nu va fi văzut „numai dincolo”. Astfel, spune el, „Știu că gloria Domnului va fi cunoscută și văzută în cadrul creației, iar binecuvântarea se va răspândi asupra tuturor neamurilor”. A Doua Venire a lui Christos înseamnă întronarea unui stat comunitar, răspândit în toată creațiunea. Dumnezeu nu este mult deasupra cerurilor, ci poate fi găsit în viețile și întâmplările femeilor și bărbaților obișnuiți. Împărăția lui Dumnezeu va veni atunci când va avea loc „învierea lui Christos în fii și fiice, care constituie a doua sa venire”.

Faptul că Winstanley se folosește de imaginile din cartea lui Daniel pentru a face înțeleasă opresiva putere de stat ne aduce aminte de importanța simbolismului în formarea pozițiilor creștine radicale din alte perioade ale istoriei Bisericii. Acesta este adânc înrădăcinat în textele de bază ale creștinătății, pentru că în Scripturi se spune că Iisus a identificat izbânda sa finală cu domnia veșnică a ceresului Fiului al Omului ce va avea loc după distrugerea

Fiarei, ce reprezintă, probabil, puterea statală. Apocalipsa însăși preia tema Fiarei lui Daniel, surprinsă în acțiune în modul în care Roma își exercita puterea pe timpul său; vremea vizionarului este considerată un moment crucial în viața omenirii.

„Și am văzut ridicându-se din mare o fiară cu zece coarne și șapte capete... Balaurul i-a dat puterea lui, scaunul lui de domnie și o stăpânire mare... Și au început să se închine balaurului, pentru că dăduse puterea lui fiarei.... I s-a dat să facă război cu sfinții și să-i biruiască. Și i s-a dat stăpânire peste orice seminție, peste orice norod, peste orice limbă și peste orice neam.” (Apoc. 13.1-7)*

Scopul acestui eseu este să treacă în revistă astfel de utilizări ale noțiunilor și să analizeze importanța fundamentală a tradiției apocaliptice ce derivă din iudaismul antic pentru teologia creștină. În perioada cea mai timpurie a creștinismului, recurgând la limbajul și genul apocaliptic scriitorii Noului Testament aveau acces la semnificația evenimentelor și persoanelor *sub specie aeternitatis*. Aceasta sprijinea credința care îi anima pe primii creștini din diverse medii sociale, anume că ei erau privilegiați, fiind acei „peste cari au venit sfârșiturile veacurilor” (Corinteni 1, 10.11). Natura celui fundamental escatologic a inflammat aprige dispute. În timp ce puțini neagă preocuparea față de scopul final al lui Dumnezeu din Noul Testament, există o semnificativă diferență de opinie între cei care susțin că primii creștini, spre deosebire de contemporanii lor evrei, așteptau încheierea istoriei și, finalmente, apariția unei împărății spirituale, și cei care consideră că așteptarea avea loc în plan istoric. Gershom Scholem rezumă excelent diferența de vederi, contrastând mesianismul spiritual al creștinismului cu mesianismul politic al iudaismului.

„Un concept în întregime diferit al mântuirii determină atitudinea față de mesianism în iudaism și creștinism. Ceea

* Citatele biblice au fost reproduse după *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, f.l., Societatea Biblică, f.a. (N. red.).

ce apare pentru unul ca o nobilă indicație a înțelegerii și realizării pozitive a mesajului său este în mod inechivoc diminuat și disputat de celălalt. Iudaismul, în toate formele și manifestările sale, a susținut întotdeauna un concept de mântuire reprezentând un eveniment ce are loc public, pe scena istoriei, în cadrul comunității. Este un fenomen ce se petrece în lumea vizibilă și care nu poate fi conceput în afara unei astfel de aparențe vizibile. Prin contrast, creștinismul concepe mântuirea ca pe un eveniment din tărâmul spiritual și nevăzut, în lumea particulară a fiecărui individ, care aduce după sine o transformare interioară ce nu trebuie neapărat să aibă un corospondent exterior. Chiar și *civitas dei* a lui Augustin, care, în hotarele dogmaticii creștine și în interesul Bisericii, a făcut cea mai cuprinzătoare încercare atât de a reține, cât și de a reinterpretă categoriile evreiești de mântuire, este o comunitate a celor mântuiți în mod misterios în cadrul unei lumi nemântuite. Evenimente care pentru una din religii stăteau în mod necondiționat la sfârșitul istoriei ca țel distant, sunt pentru cealaltă adevăratul centru al procesului istoric, chiar dacă acel proces a fost de atunci înainte aranjat ca *Heilsgeschichte*. Biserica era convinsă că, percepând astfel religia venea de hac unei concepții externe legată de lumea materială... reinterpretarea promisiunilor profetice din Biblie ca referindu-se la un tărâm al interiorității, ce apărea foarte îndepărtat de orice fel de profetii (biblice), părea mereu gânditorilor iudaici religioși ca o anticipare nelegitimă a ceva ce, în cel mai bun caz, putea fi perceput ca fața interioară a unui eveniment care avea loc în lumea externă, dar care nu putea fi nicidecum detașat de evenimentul în sine. Ceea ce li se părea creștinilor ca fiind o teamă adâncă de lumea exterioară le apărea evreilor ca o lichidare și o fugă ce încerca sustragerea de la verificarea pretenției mesianice în cadrul celor mai empirice categorii ale sale cu ajutorul unei interiorități inexistente pure. Istoria ideii mesianice în iudaism s-a dezvoltat în cadrul cerinței, niciodată respinsă, a acestei idei de împlinire a versiunii originale."³

Pe Scholem îl preocupă contrastul dintre mesianismul creștin și iudaic, dar ceea ce vreau eu să arăt este că acest contrast există și în doctrinele creștine mesianice și escatologice. Chiar dacă Scholem are dreptate când sugerează că religia creștină a ajuns să se identifice cu mesianismul spiritual, există părți importante în istoria

creștinismului care mărturisesc un mesianism politic înrudit cu ceea ce Scholem consideră a fi caracteristic iudaismului. În ceea ce urmează vreau să demonstrez că ambele forme de mesianism sunt tipice creștinismului și că reabilitarea complexității formelor tradiției escatologice formează o parte semnificativă a istoriei ce se poate depăna în legătură cu teologia modernă ca și cu cea veche.

Utilizarea, în scrierile lui Winstanley, de imagini apocaliptice referitoare la instituții și evenimente contemporane este unul dintre nenumăratele exemple din tradiția creștină. Antichristul nu este o figură supranaturală îndepărtată, ci stă la pândă pe pământ, confruntându-se cu cei care au intuiția de a percepe pericolul. Extrem de normal atunci ca singura apariție a lui Antichrist din Noul Testament să nu se refere la figuri supranaturale, ci la adversari eretici și imorali ai scriitorului Primei Epistole a lui Ioan. În această lucrare limbajul escatologic este cel mai potrivit pentru înțelegerea lumii contemporane: „Copiii mei, este ceasul cel de pe urmă. Și, după cum ați auzit că are să vină antichrist, să știți că acum s-au ridicat mulți antichristi. Ei au ieșit din mijlocul nostru... ca să se arate că nu toți sunt dintre ai noștri” (1 Ioan 2.18-20). O astfel de aplicare este îndrăzneată și potențial mult mai periculoasă decât împingerea sa spre o irelevantă *de facto* într-un viitor escatologic îndepărtat. Prezentul s-a îmbibat de o tentă critică. Este un moment de extremă semnificație în cadrul istoriei ce nu poate fi privit cu nepăsare detașată. Se necesită implicare, iar acțiunea urmează implicării într-o cauză. Momentul mustește de șansa îndeplinirii destinului umanității. Este într-adevăr clipa când cerul pogoară, finalmente, pe pământ.

Cariera lui Winstanley contrastează cu perspectiva unei mari părți din tradiția creștină de bază, considerabil îndatorată *Cetății lui Dumnezeu* a lui Augustin. Opera interpretului medieval al Apocalipsei, Gioacchino da Fiore, este o excepție importantă de la concepția augustiniană. În această, evenimente escatologice devin posibilități istorice iminente. Adepții lui Gioacchino au produs o escatologie care avea să aibă o influență adâncă asupra gândirii

europene din veacurile următoare, legând escatologia de schimbarea politică.

Nu se recunoaște suficient că există părți importante din Noul Testament care investesc persoane și evenimente prezente cu un rol decisiv în îndeplinirea Lucrurilor de pe Urmă. În diverse texte din Noul Testament găsim semne că prezentul devine o ocazie pentru a transforma imperfectul în perfect; istoria și escatologia se împletesc inextricabil, cei aleși stau chiar la marginea mileniului (termen care, a se nota, nu este folosit de autorii Noului Testament). Desigur, evenimentele din viața lui Iisus devin sacre ca o explozie a divinului în istorie. În multe dintre istorisirile despre El, este reprezentat proclamând prezentul ca decisiv pentru scopurile lui Dumnezeu și pe sine ca agent mesianic al schimbării și nu ca pe un visător ce așteaptă miracolul apocaliptic săvârșit numai de Dumnezeu. S-a presupus greșit că Iisus și creștinii primitivi așteptau, din punct de vedere *escatologic*, un act al lui Dumnezeu, realizat numai de Dumnezeu fără ajutor omenesc - umanitatea fiind, conform acestei perspective, spectatoare pasivă la uriașa piesă divină a cărei scenă este cosmosul. Documentele fundamentale ale creștinismului sugerează altceva. Pentru mulți dintre autorii acestora istoria este iluminată de Apocalipsă; viziunea deschide posibilități supreme și responsabilități la care alții nu puteau decât visa. În consecință, sunt înzestrați cu o intuiție ascunsă altora și au privilegiul de a îndeplini un rol în istorie ce este refuzat chiar și celor mai mărețe figuri ale trecutului. În 1 Petru 1.11 apare evidentă concepția caracteristică mai multor documente ale Noului Testament care pun accent pe privilegiul reprezentat de epoca scriitorului... „Lor (profeților) le-a fost descoperit că... pentru voi spuneau ei aceste lucruri, pe cari vi le-au vestit acum... și în cari chiar îngerii doresc să privească.” Vom vedea mai apoi că privilegiul acesta este însoțit de nevoia de acțiune.

În Apocalipsă, istoria este iluminată de revelație și intuiție mistică. La o primă privire, Apocalipsa pare să fie separată de restul Noului Testament pentru că este singura pe scară mare. Apocalipsa este celebră pentru că

se ocupă de cataclisme, cele mai recente ca și ultimele, într-un simbolism extravagant și o fugă fantastică de realitate. Legătura sa cu sfârșitul lumii a eclipsat alte teme poate mai evidente în apocalipsele evreiești contemporane. Fără ca să ignorăm preocuparea legată de sfârșituri, conținutul acesteia nu ar trebui redus la escatologie. Universul gândirii sale poate fi iluminat de o privire asupra textelor apocaliptice înrudite ale iudaismului celui de-al Doilea Templu.

Apocalipsele sunt cele mai interesante scrieri ale literaturii intertestamentale⁴. Aceste opere, care își propun să ofere revelații ale secretelor divine, sunt similare în formă și conținut cu Apocalipsa din Noul Testament. Originea acestui gen literar este încă disputată, dar este clar că, prin interesul evidențiat față de misterele lui Dumnezeu și scopurile Sale, apocalipsele prezintă o afinitate deosebită cu literatura profetică. În Vechiul Testament există inclusă o singură Apocalipsă, Cartea lui Daniel. Acest fapt nu trebuie interpretat ca denotând puțin interes în privința tradiției apocaliptice din partea celor ce au alcătuit textele deoarece este evident că exista o tradiție apocaliptică orală foarte vie în iudaism. Apocalipsele scrise sunt probabil cea mai timpurie mărturie a acestei tradiții, care are o istorie lungă. Descoperirea unor fragmente din Apocalipsa lui Enoh la Qumran a împins data acestui text mult înainte de secolul al doilea î. Chr., cu alte cuvinte, în acea perioadă întunecată când vocea profetică începuse să se stingă în Israel. Mărturiile literare despre viziunea apocaliptică sugerează că aceasta a continuat să joace un rol esențial în cadrul religiei iudaice pe toată perioada celui de-al Doilea Templu, chiar și în cercurile rabinice persistând ca tradiție esoterică manifestată în formă scrisă în acele ciudate opusculi *hekaloth* ale misticismului evreiesc medieval timpuriu și mai târziu ale Cabalei⁵.

Deși apocalipsele sunt cel mai mare rezervor de speranță viitoare din texte evreiești, asta nu înseamnă că le-am epuizat sensul o dată ce am admis preocupările escatologice ale acestei literaturi. Alte probleme se ridică; de exemplu, viziunea despre ceruri, angelologie, teodicee și

astronomie. Faptul că în biblioteca gnostică de la Nag Hammadi au apărut mai multe apocalipse ne arată că relația dintre Apocalipsă și gnosticism ar trebui analizată din nou, mai ales în lumina preocupării comune atât a apocalipselor, cât și a textelor gnostice, privind cunoașterea⁶.

În discuțiile despre Apocalipsă din ultimii treizeci de ani s-au evidențiat diferențe semnificative de opinie în ceea ce privește originea sa. Două relatări despre fundalul acesteia par mai interesante, demonstrând cum se fac supozițiile despre caracterul și locul acesteia în tradiția biblică. Pe de o parte există unii care susțin că spiritul apocaliptic este succesorul mișcării profetice, mai ales al viitorului de speranță al profetilor. Preocuparea față de istoria omenirii și susținerea speranțelor Israelului reprezintă expresia speranței profetice în coordonatele schimbate ale unei alte epoci. Cei care merg pe această linie subliniază cu toții legăturile strânse cu profetia, dar în același timp scot în evidență schimbarea subtilă care a avut loc în forma acelei speranțe în Apocalipsă. Contrastul, adesea menționat, dintre speranța viitoare în profeti și literatura apocaliptică, formulat de H. H. Rowley, exprimă succint această abordare: „Profetii au prezis viitorul ce trebuie să se desprindă din prezent, în timp ce vizionarii apocaliptici au prezis viitorul ce trebuie să irupă în prezent”⁷.

Acest punct de vedere a avut deosebită influență deoarece multora li s-a părut că în literatura apocaliptică scrisă pe la începutul erei creștine, speranța viitoare era plasată în alt plan. Accentul cade mereu pe supranatural și nepământean, așa cum vizionarul din Apocalipsa 21 privește spre un nou cer și un pământ nou, în timp ce creația cea dintâi s-a dus. Această viziune poate fi însă atacată chiar pe baza unei examinări detaliate a textelor. În primul rând este ipotetic dacă apocalipsele oferă într-adevăr mărturii asupra unei escatologii „de dincolo de lumea aceasta”, element considerat adesea a le caracteriza. Există o confuzie apreciabilă în discuțiile despre Apocalipsă, mai ales relația acesteia cu escatologia. Studiile asupra ambelor subiecte par a indica faptul că cele două sunt strâns legate și pot fi utilizate alternativ. Circulă mult

părerea că iudaismul ar fi prezentat două tipuri de speranță viitoare: o escatologie națională găsită, în principal, în textele rabinice, și o escatologie nepământeană întâlnită cu predilecție în apocalipse. Mărturiile oferite chiar de apocalipse nu ne arată totuși că această dicotomie ar putea fi ușor consolidată. Pe lângă o mână de pasaje date întotdeauna ca exemplu de escatologie nepământeană, doctrina speranței viitoare, așa cum apare ea în apocalipse, pare remarcabil de consecventă cu speranța găsită în alte surse evreiești.

Pe de altă parte (oarecum surprinzător, dat fiind conținutul cărților respective) s-a sugerat că, mai degrabă decât mișcarea profetică, tradiția de Înțelepciune a Vechiului Testament, cu preocuparea sa de a înțelege cosmosul și lumea, este aceea care a reprezentat adevăratul antecedent al Apocalipsei⁸. Există unele puncte de contact între apocalipse și Cărțile Înțelepciunii din Biblia evreiască, în special faptul că primele se ocupă de cunoașterea, nu numai a epocii ce va să vină, dar și a lucrurilor din ceruri și misterele existenței umane. Trebuie să subliniem că activitatea anumitor înțelepți din Antichitate nu se deosebea deloc de preocupările scriitorilor apocalipselor. Urme ale acestui tip de înțelepciune, preocupat de interpretarea viselor, oracole, astrologie și abilitatea de a ghici mistere privitoare la evenimente viitoare pot fi găsite în Vechiul Testament, de exemplu, în povestirile despre Iosif din Geneză. Și mai ales în povestirile despre Daniel, vizionarul evreu care interpretează visele lui Nabucodonosor și care este considerat un înțelept mai mare decât toți cei de la curtea regelui. Visele, viziunile și tot ce e legat de ele sunt trăsături tipice apocalipselor și se recunoaște acum că acest aspect al tradiției Înțelepciunii poate furniza o contribuție importantă la înțelegerea originilor apocaliptice: Ezdra 4 se ocupă de teodicee și suferință și prezintă multiple afinități cu Cartea lui Iov, iar literatura enohică include astrologie și geografie primitivă.

Vom putea înțelege mai bine elementele disperate ale apocalipselor dacă percepem tema dominantă derivând din asertiunea inițială a Cărții Apocalipsei. „Descoperirea

lui Iisus Christos" (Apoc. 1.1), mai degrabă decât mesajul escatologic conținut de aproape tot restul textului. Apocalipsa nu este pur și simplu un manual escatologic îndestulând curiozitatea celor ce doreau să știe ce o să se petreacă în viitor. Deși conține multe învățăminte despre „ce trebuie să se întâmple după asta”, scopul său este de a revela ceva ascuns ce va permite cititorilor să-și observe poziția prezentă dintr-o perspectivă complet nouă. Privită în această lumină, semnificația multor viziuni din Apocalipsă apare clară: Epistolele trimise Bisericii oferă o evaluare a valorii lor dintr-o perspectivă cerească; viziunea scaunului divin de domnie din Apocalipsa 4 le permite bisericilor să recunoască stăpânirea lui Dumnezeu; în Apocalipsa 5 moartea și înălțarea lui Christos sunt arătate ca marcând inaugurarea unei noi epoci: iar în capitolele 13 și 17 se dezvoltă adevărata identitate a împăraților romani și a Cetății Romei. Apocalipsa este un text ce încearcă să cheme la pocăință și să ofere asigurări, arătând – prin revelații venind direct de la Dumnezeu – că există o dimensiune cerească a existenței, care putea fi, și chiar era, ignorată de bisericele din Asia Mică.

Scopul Apocalipsei este de a descoperi ceea ce este ascuns pentru a le da posibilitatea cititorilor să-și înțeleagă situația din perspectivă divină. Ca și apocalipsele iudaismului, se propune aici o înțelegere ce depășește rațiunea omenească, fiind întemeiată pe directa dezvoltare prin văz sau auz. Apocalipsa oferă temei de speranță într-o lume unde căile Domnului păreau greu de pătruns. Aceasta este realizată prin dezvoltarea adevăratului sens al trecutului, prezentului și viitorului. În plus, Cartea Apocalipsei este descrisă ca fiind profetie. Aceasta merge pe linia convingerii, aparent foarte răspândită în timpurile creștine timpurii, că spiritul lui Dumnezeu s-a întors, semn că ziua de pe urmă a sosit (punct subliniat de autorul Faptelor Apostolilor când, în Fapte 2.17, descrie evenimentele din ziua Cincizecimii ca semn al zilelor de pe urmă.)

Creștinismul timpuriu și-a făcut apariția într-o lume unde contactul cu divinul prin intermediul viselor,

viziunilor, divinațiilor și altor forme înrudite de intuiție extraordinară era ceva obișnuit⁹. Accentul pus pe accesul la puterea divină, legat, se credea, de zilele de pe urmă, constituia unul dintre elementele esențiale ale interesului suscitât. De exemplu, Pavel dă o deosebită importanță bazei dramatice, charismatice și trăite argumentației sale. Accesul la cunoașterea privilegiată a scopurilor divine era, în anumite cazuri, legat de acțiunea decisivă. Astfel, Pavel a luat asupra sa rolul de agent divin pentru a determina includerea neamurilor în poporul lui Dumnezeu în zilele de pe urmă¹⁰. Simțul destinului pe care îl poseda Pavel este evident mai ales în vocația sa de apostol al ne-evreilor. Descriind aceasta, el vorbește în termeni derivați din vocațiile divine ale profetilor de odinioară (Gal. 1.15 făcând referință la Ier. 1.5 și Isa. 49. 1). Misiunea față de ne-evrei era legată intim de cadrul istoriei escatologice în care Pavel se vedea ca fiind un protagonist de frunte. În ceea ce-l privea, toate acestea surveneau printr-o Apocalipsă a lui Christos (Gal. 1. 12). În mod similar se poate vorbi despre acțiunea ce i-a ocupat ultimii ani ai vieții: colectarea de bani pentru ajutorarea săracilor din Ierusalim și predarea personală a acestora. Este o ipoteză plauzibilă că acest act a fost înțeles ca împlinirea predicțiilor profetice referitoare la păgâni ce-și aduc darurile Sionului în zilele de pe urmă. Pavel a jucat un rol crucial în organizarea și executarea acestei neobișnuite întreprinderi.

Convingerea că el este agentul divin căruia Dumnezeu i l-a revelat pe Mesia stă la baza abordării de către Pavel a Scripturilor. Acestea sunt acum citite în lumina credinței că vremea Sfântului Duh a sosit. De exemplu, creștinilor din Corint li se relatează pasaje din Biblie ce păreau a fi despre Israelul de demult și care, de fapt, li se adresează chiar lor: „Aceste lucruri li s-au întâmplat ca să ne slujească drept pilde, și au fost scrise pentru învățătura noastră peste cari au venit sfârșiturile veacurilor”. Astfel că prezentul a devenit momentul spre care arată toate Scripturile, deși înțelesul lor poate fi pe deplin perceput numai prin acea intuiție de inspirație divină ce decurge din acceptarea lui Mesia. Prezentul a devenit un moment

de împlinire: „Iată că acum este vremea potrivită; iată că acum este ziua mântuirii”. (2 Cor. 6.2). Astfel stând lucrurile, se aplicau noi reguli care nu ar fi fost potrivite pentru vechea epocă. În Galateni, Pavel face apel la *experiența* cititorilor săi ca bază a unui mod de trai care ar întoarce spatele vremii de adolescență a umanității dinainte de venirea lui Mesia. Vorbind de viața în comunitatea mesianică, Pavel folosește un limbaj ce sugerează că cei din acea categorie nu sunt numai credincioși întru Mesia dar, într-un fel, sunt îmbrăcați în ființa Mesiei (Gal. 3. 27): s-au înveșmântat în Christos ca într-o haină. Pavel însuși când vorbește despre misiunea sa pomeneste de Mesia care sălășluiește în el. Există astfel o formă de solidaritate mistică între apostoli și toți ceilalți care răspund la mesajul său și Mesia însuși, așa încât divinul este intrupat în viețile adeptilor săi. Aceste idei s-au integrat atât de bine în doctrina creștină încât natura lor deosebită este lesne trecută cu vederea. Nu ar părea deloc surprinzător ca, atunci când ascultau toate acestea, unii dintre prozelitii lui Pavel să fi crezut că deja trăiau în plină glorie a vremii mesianice, neatârnați de lanțurile mizeriei omenesti, pe deplin pătrunși de natura divină. O parte din sarcina lui Pavel în Prima Epistolă către Corinteni poate foarte bine să fi fost aceea de a le spulbera astfel de iluzii.

Chiar și așa, prezența divină a escatonului este intens simțită în viața comunităților creștine. În timp ce Pavel își încuraja cititorii să aștepte revelația gloriei lui Christos prin Parusia, acest teribil eveniment este privit de el ca fiind îndeplinit, într-un fel, grație prezenței sale, agentul lui Mesia, ce vizita și muștra aceste comunități embrionare. Pavel este intruparea lui Christos a cărei ființă trebuie imitată (1 Cor. 4. 16). Venirea sa, ca aceea a Domnului său, va fi „cu putere” (4. 19). Dar chiar și în lipsa sa nu se va produce nici un fel de scădere a extraordinarei forțe a persoanei apostolice, ca rezultat al misterioasei prezențe a lui Christos în el. Când ajunge într-o comunitate, Pavel promite că sosirea sa va aduce deplina binecuvântare divină (Rom. 15. 29). Ca și Iisus, Înviatul din Apocalipsă care stă în mijlocul Bisericii sale

(în Apoc. 1. 13 și urm.), apostolul lui Christos vine ca o amenințare și o promisiune: o amenințare pentru cei care și-au pierdut dragostea dintâi sau îl exclud pe Mesia și pe apostolii săi; o promisiunea de mântuire la venirea sa pentru cei care izbândesc.

Sentimentul de destin, de privilegiere ce învăluie parcursul lui Pavel a fost împărtășit și de alții din grupul lui. El este clar exprimat în Epistola către Efeseni unde se subliniază nu numai rolul de mesager al misterelor divine al Apostolului, dar și al Bisericii (3. 5 și urm.). Aici se arată că este posibil pentru o generație viitoare să păstreze vie înțelegerea rolului soteriologic al apostolului și comunității. Dar acest rol nu se limitează numai la cercul apostolic. În Epistola către Efeseni se face un portret al dimensiunii supraumane a existenței ecleziastice. Rolul Bisericii este descris ca mai presus de orice grupare omenească obișnuită. Se crede că are misiunea supranaturală de a proclama Evanghelia puterilor din cer și de pe pământ. Viața este înțesată de intuiție apocaliptică și luptă. Evenimente comune capătă un înțeles extraordinar, așa încât bătaia contra demoniacului să nu fie numai o poveste escatologică, ci să aibă loc în condiții umane obișnuite. Astfel autorul vorbește de lupte împotriva domniilor și stăpânitorilor (6.12). Războiul Sfânt, care în unele texte evreiești contemporane face parte din Zilele de pe Urmă, reprezintă, pentru autorul Efesenilor, o continuă implicare. Cei ce au viziunea spirituală ascuțită la maximum ar putea discerne conflictul dintre îngerii luminii și întunericului în chiar mijlocul omenirii, devenind astfel participanți cu bună știință sau cu neștiință în această luptă.

Ce se întâmplă însă când un protagonist escatologic cu un rol decisiv ca Pavel părăsește scena? Această întrebare a frământat ades mințile comentatorilor originilor creștine. În fond, o dată ce sentimentul de a face parte dintr-un moment propice dispare, înțelegerea activității prezente ca parte integrantă a dramei zilelor de pe urmă este mai greu de susținut. În mod imperceptibil, speranța escatologică devine pur și simplu un element al credinței. Activitatea

prezentă încetează să mai fie privită ca o intervenție indispensabilă în istorie menită să aducă în scenă lucrurile de pe urmă. Plecarea unui protagonist escatologic important este subiectul anexe la Evaghelia lui Ioan, unde moartea ucenicului pe care-l iubea Iisus (21.23) pare a naște o problemă ce ilustrează așteptarea unei bune părți a membrilor comunității ca acel ucenic să nu moară înainte de întoarcerea lui Iisus. Din aceste versete apare că el a murit, așa că se ridică o întrebare cu privire la validitatea credinței în viitoarea venire a lui Iisus: „Din pricina aceasta a ieșit zvonul printre frați că ucenicul acela nu va muri deloc. Însă Iisus nu îi zisese că nu va muri deloc, ci: «Dacă vreau ca el să rămână până voi veni Eu, ce-ți pasă ție?»”. Sentimentul de a face parte dintr-un moment propice a fost înlocuit de o aparentă confuzie în perspectiva îndepărtării figurii care se aștepta să împărtășească toate momentele maxime ale dramei istoriei. Astfel, viziunea comunității și perspectiva sa asupra viitorului par să se îndrepte spre pierderea aurei escatologice. Autorul acestui capitol este pornit să spulbere iluziile celor care sperau în iminenta reîntoarcere a lui Christos înainte de moartea ucenicului pe care-l iubea. Istoria trebuie să continue fără încântătoarea strălucire escatologică a epocii apostolice ce conduce la un Sfârșit. Mulți comentatori ai Noului Testament au vorbit de o criză a creștinismului primitiv privitoare la moartea figurilor cheie despre care se credea că vor sta pe scaune de domnie judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel (Matei 19. 28). Există suficiente indicii în Noul Testament care sugerează că epoca apostolică (în lipsă de o altă caracterizare mai bună) a fost impregnată de o semnificație escatologică pierdută pentru generațiile următoare și, ca rezultat, generațiile viitoare aveau să privească înapoi la acea perioadă ca la o eră de aur ce urma mai târziu să fie mînjită de certuri și compromisuri¹¹.

Până acum am scos în evidență cât de tributar a fost creștinismul timpuriu Apocalipsei și escatologiei, ca parte a înțelepciunii primite din două veacuri de studii istorice. Dacă până acum acesta a reprezentat principalul subiect,

o subtemă al scrierii mele a fost modul în care preocuparea pentru viitor a dominat multe dintre strădaniile teologice asupra Noului Testament. Recunoașterea importanței spiritului apocaliptic pentru înțelegerea creștinătății, mai ales a Noului Testament a însemnat că teologii creștini au trebuit să lupte cu vizionarismul și escatologicul ca trăsături centrale ale agendei lor interpretative. A apărut astfel fascinația față de ce pare a fi străin și respingător minții moderne. În același timp, strania lume a apocalipselor, îndepărtată de universul demitologizat al Iluminismului, a contribuit cu un fir de aur ce străbate studiile asupra creștinătății timpurii și, de asemenea, o parte din iudaismul vechi.

Au existat mai multe motive pentru redescoperirea semnificației credințelor escatologice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. O Apocalipsă ca cea din Ezdra 4 făcea parte din *Vulgata*. Explorarea Abisiniei a dus la descoperirea unor lucrări apocaliptice evreiești, cum ar fi Enoh 1, care, timp de secole, a fost parte a canonului Vechiului Testament al bisericii etiopiene. Treptat, aceste texte evreiești au pătruns în lumea scolastică pentru că aveau conținuturi puternic consonante cu Noul Testament. Apocalipsa lui Enoh¹², de exemplu, acum păstrată numai în etiopiană (deși s-au găsit fragmente și printre manuscrisele de la Marea Moartă), conține idei similare cu cele din Cartea lui Daniel, Apocalipsă și Evangheliile, confirmând că lumea lui Iisus și a primilor creștini aducea foarte mult cu cea a apocalipselor evreiești.

L-am citat deja pe marele expert în Cabală și tradiție mesianică a iudaismului, Gershom Scholem, mai ales distincția pe care o face între mesianismul politic al iudaismului și mesianismul spiritual al creștinismului. Această perspectivă a câștigat tot mai mult aprobarea specialiștilor moderni în creștinismul timpuriu. Se face în mod frecvent distincție între istorie și escatologie, unii stabilind o separare clară între realitățile lumești și gloria transcendentă a Escatonului. Tipică și importantă pentru influența sa asupra interpretării Noului Testament este viziunea lui Johannes Weiss într-o carte scrisă acum

100 de ani¹³. Weiss a rezumat mesajul lui Iisus ca pe o așteptare iminentă a venirii unei domnii divine transcendente ce avea să împingă în lături politica lumească a istoriei obișnuite prin splendoarea sa de cataclism. Când Weiss vorbea despre așteptarea escatologică a lui Iisus, el nu se îndoia că împărăția lui Dumnezeu așteptată de Christos nu numai că era nepământească, dar că va fi adusă de Dumnezeu fără nici un ajutor omenesc. Astfel, pentru el caracterul escatologic al Evangheliei reflectă în mod necesar faptul că cei mai timpurii creștini negau atât împlinirea speranțelor lor pe parcursul istoriei, cât și necesitatea unui element uman în realizarea acestora.

Asemenea idei au avut, probabil, cel mai cutremurător impact asupra studiului Noului Testament în opera lui Albert Schweitzer. Acesta a trecut în revistă diversele încercări de depistare în paginile Noului Testament a lui Christos din punct de vedere istoric, de-a lungul sutei de ani premergătoare¹⁴. Chiar el a sugerat că misiunea lui Christos nu putea fi înțeleasă decât dacă se luau în serios credințele escatologice descoperite în apocalipsele evreiești. În viziunea sa, Iisus aștepta o izbucnire iminentă a divinului în istoria omenească pentru a pune capăt istoriei. Confruntat cu neapariția cataclismului escatologic pe care îl aștepta în decursul a câteva săptămâni de când trimisese emisari pentru a înștiința și avertiza referitor la catastrofa iminentă, Iisus a pornit în cele din urmă spre Ierusalim pentru a lua asupra sa calvarul despre care învățătura convențională a mesianismului spunea că ar preceda venirea Împărăției lui Dumnezeu. În speranța că suferința sa va absorbi traumele Zilelor de pe Urmă, Iisus pășeste către moarte pentru a fi finalmente spulberat de roata istoriei care se învâрте și-l zdrobește. În lumina catastrofei iminente reforma politică apărea inutilă. Era nevoie de o pregătire devotată a escatonului care avea să cuprindă lumea? După părerea lui Schweitzer, biserica primitivă s-a ocupat de această speranță deșartă în mistică întru Christos a lui Pavel, de identificarea epocii mesianice în viața credincioșilor și a Bisericii. O bună parte din ceea ce s-a scris după lucrarea lui Schweitzer a

reprezentat o încercare de a accepta impactul ideilor escatologice relevate într-o manieră atât de dramatică de pionierii exegeți. Totuși, pentru Schweitzer, în ciuda caracterului problematic, escatologia era modul prin care mesajul lui Iisus putea ajunge la fiecare generație, cu predilecție datorită stranieții sale, care însemna că nu va putea fi niciodată transformat în conformitate cu compromisurile istoriei:

„Oamenii se temeau că admitând ideile escatologiei se va aboli semnificația cuvintelor sale pentru epoca noastră; de aici, aceea dorință ardentă de a descoperi în ele elemente ce ar putea fi considerate ca nefiind condiționate escatologic... Dar, în realitate, ce este etern în vorbele lui Iisus se datorează chiar faptului că se bazează pe o concepție escatologică asupra lumii și confirmă expresia unui spirit pentru care lumea contemporană cu situațiile sale istorice și sociale nu mai avea nici o existență. De aceea, ele sunt potrivite pentru orice lume, pentru că în orice lume ele ridică omul ce îndrăznește să se înalțe la ele, care nu le răstălmăcește și le golește de sens, deasupra lumii sale și a epocii sale, făcându-l să fie liber interior, astfel încât el este potrivit să fie, în lumea și epoca sa, un simplu canal al puterii lui Iisus”¹⁵.

Influența escatologiei nu a fost simțită numai în limitele strâmte ale învățaturii biblice căci accentul escatologic găsit în scrierile lui Weiss și Schweitzer avea să se reverse într-o formă dramatică și asupra teologiei imediate a scenei de după (Primul) Război Mondial în comentariul lui Karl Barth asupra Epistolei către Romani¹⁶. Această operă extraordinară a fost concepută ca o lovitură directă contra integrării teologiei germane dominante în cultura germană, exemplificată de sprijinul acordat de autoritățile teologice Primului Război Mondial. Escatologia oferea o alternativă severă la lumea distrusă și devastată a anului 1919 și la compromisurile care contribuiseră la ea. Era o situație ce genera un pesimism acut în ceea ce privește resursele umanității de a construi o lume mai bună. Barth afirma că nu îl puteai cunoaște pe Dumnezeu decât prin propria sa descoperire, pe care omenirea avea fie să o accepte, fie să o respingă. Întocmai ca și apocalipsele de

odinioară, care dădeau un fel de explicație asupra existenței omenesti și scopurilor lui Dumnezeu prin revelație, Barth subliniază subordonarea intelectului uman față de revelația divină. El respinge încercările omului de a-l înțelege pe Dumnezeu. În schimb, scoate în relief importanța revelației ca singura bază pentru înțelegerea a tot ce este legat de Dumnezeu.

Un contemporan de-al lui Barth, la fel de atașat moștenirii escatologice a tradiției evreiești, pe care însă o apreciază total diferit, este Ernst Bloch. Acesta a reabilitat tezele lui Gioacchino da Fiore și Gerrard Winstanley și a recunoscut semnificația elementelor utopice într-o varietate de culturi. El însuși s-a ocupat de reabilitarea acelei moșteniri milenariste, apocaliptice, de la marginea creștinătății ortodoxe. Uriașa sa carte, *Principiul speranței*, studiază modul în care aspirația către o epocă a perfecțiunii a colorat întreaga gamă a culturilor din Est și Vest¹⁷. Bloch va rămâne un filozof al utopiei. Vorbind despre Noul Ierusalim, Bloch îl leagă strâns pe Dumnezeu de omenire într-o nouă eră puternic înrădăcinată în istoria umanității. Acum lăcașul sfânt al lui Dumnezeu este în mijlocul omenirii; cerurile se pogoară pe pământ, iar tronul lui Dumnezeu nu este ascuns în spatele firmamentului. Cerurile au fost despicate, iar tronul lui Dumnezeu se află în mijlocul acelor care au privilegiul de a-l vedea pe Dumnezeu și a se împărtăși din natura divină. Bloch consideră că utopia nu este ceva foarte îndepărtat în viitor, ci că se găsește în miezul experienței omenesti; se află deja la îndemână într-o manieră anticipatorie și fragmentată.

În ciuda caracterului său caleidoscopic, lucrarea lui Ernst Bloch oferă perspective sugestive asupra naturii doctrinei creștine și a mutației sale către ideologie. De exemplu, Bloch compară două modele christologice, unul care-i ocrotește pe cei obidiți și altul care a servit drept suport opresiunii imperiale și ierarhismului¹⁸. Primul este simbolul central apocaliptic al Evangheliilor, Fiul Omului, care vine din ceruri pe nori pentru a încetățeni justiția pentru cei săraci și prizoniți. Cel de-al doilea este Domnul Christos care este întronat în ceruri într-o manieră

glorioasă similară cu cea a opresorilor imperiali ai celor săraci. El compară așteptarea Fiului Omului ca eliberator și justițiar care va sosi pentru a transforma soarta celor umili, cu figura lui Kyrios, pilonul autorităților. El arată cum așteptarea anterioară s-a mutat spre marginile tradiției creștine, ostracizată de exponenții ideologiei dominante care au făurit o alianță între Biserică și Stat. Treptat, credința în Fiul Omului a fost depășită de divinul Kyrios, titlu care, arată el, „se potrivea de minune scopurilor celor de la curtea imperială care aveau să limiteze comunitatea creștină la un fel de serviciu militar al eroului lor de cult”. Acest proces este evident și în paginile Noului Testament unde apelativul de Fiu al Omului a devenit foarte repede caduc.

Însăși opera lui Bloch, ale cărei ecouri slabe pot fi descoperite în scrierile de mai târziu ale lui Walter Benjamin¹⁹ și chiar ale lui Theodor Adorno, ambii prieteni apropiați ai lui Gershom Scholem²⁰, ne amintește de aspectele ignorate ale tradiției escatologice și de potențialul său politic. În lumina operei lui Bloch nu este surprinzător că unii marxiști, precum și creștinii influențați de tradiția utopică s-au văzut uniți într-o aspirație comună spre schimbare și o nouă ordine socială bazată pe pace și justiție în lume. Teologia politică modernă datorează mult fascinației lui Bloch față de milenarismul creștin și viziunii sale penetrante asupra potențialului acestuia. Profesorul de la Tübingen, Juergen Moltmann, îi este profund îndatorat. *Teologia speranței* a lui Moltmann a contribuit în sine la dezvoltarea teologiei politice în Europa în perioada de după război. La rândul-i, are ecouri în influența teologiei politice din America Latină, în teologia eliberării care a folosit câteodată limbajul utopismului ca manieră de a aborda relația dintre viitoarea Împărăție și mișcările actuale de schimbare socială în Biserică și Stat, mai ales printre cei umili ce se află la baza societății latino-americane. În refuzul lor de a despărți istoria de escatologie, prezentul de viitor, teologii eliberării au moștenit acea escatologie politică alternativă susținută de Bloch.

Preocuparea mea a fost de a reliefa importanța viziunilor speranței în schimbarea lumii, manifestate în unele mișcări pentru schimbare radicală din istoria creștină. Am sugerat că acestea ar trebui privite nu ca o aberație, ci ca o consolidare a temelor centrale în tradiția biblică. Este adevărat că nu există nici o probă irefutabilă care să-i lege pe primii creștini de revoluțiile din Iudeea din 66 sau 132 d. Chr. Într-adevăr, în Noul Testament fantezia utopică este redusă la maximum. Totuși, ca model de înțelegere de sine în Noul Testament, creștinismul a optat ca prin Iisus și Pavel să ofere exemple de indivizi care realizează semnificația ultimă a acțiunilor lor istorice. Teologia creștină a reprezentat, în parte, o încercare de a da glas acelor date primordiale într-o complexitate teologică și exemplificare practică. Ea a afirmat faptul și speranța cerurilor pe pământ și totuși a trebuit să se confrunte cu problema (după cum arată Scholem) verificării pretenției sale mesianice. Susținând ideea că în centrul creștinătății se află o ambiguitate fundamentală se scoate în evidență cât de mult datorează creștinismul spiritului apocaliptic. În Noul Testament există documente saturate de speranță și convingerea că s-a acordat un licăr profund de semnificație absolută care face relative toate celelalte supoziții. Dar viața pe marginea mileniului este imposibil de menținut din punct de vedere psihologic și politic. Noul Testament, cu rădăcini bineștiute în apocaliptic și escatologic, respiră și un suflu de adaptare, civilizare și stabilitate. Entuziasmul ardent al lui Pavel nu face casă prea bună cu etica cumpătată și sobră, atât de evidentă în epistolele sale. Aici avem de-a face cu una dintre enigmele creștinătății.

Creștinismul a descoperit căi permițând celor care aspirau la perfecțiune să continue să trăiască în plină imperfecțiune. În Noul Testament ni se arată convingerea că a fost străpuns vâlul cerurilor și că instituțiile acestei lumi și ale celei viitoare au fost înfrânte. Și totuși, în plus există și mărturii că acele puteri sunt comandate de Dumnezeu și că totul pare a fi lăsat ca mai înainte. Din primele faze ale genezei, creștinii timpurii au avut de

luptat cu respectivul mister și au făcut-o folosindu-se de moștenirea lor apocaliptică ca bază pentru a explica modul în care ceea ce este dincolo poate să se manifeste printre întunecimile prezentului. Matei 25.31 oferă o interpretare a escatonului care pune capăt abrupt preocupării viitorul escatologic. Judecătorul escatologic îi alege pe cei drepti de cei nedrepti nu pe baza corectitudinii teologice, ci a ajutorului oferit celor în nevoie. Actelor obișnuite de caritate li se conferă o aură de semnificație escatologică.

Povestirea fragmentată a lui Gerrard Winstanley cu care am început este simptomatică pentru impermanența explozivă a unui anumit tip de Apocalipsă. Winstanley erupe fugar pe cer ca o cometă, ca să dispară apoi fără urmă, păstrat numai în pamfletele sale ce reflectă o activitate excentrică și o teologie remarcabilă. Nu se cunoaște dacă a mai scris după dezmembrarea comunei diggerilor. Zelul apocaliptic ce nu cunoștea nici un obstacol s-a risipit. În timp ce ideile sale poate că au oferit o sămânță radicală generațiilor următoare, eficacitatea lucrării și teologiei sale, ca și în cazul altor radicali, s-a pierdut ori a fost înlăturată. Acestea nu constituiau o îndepărtare completă de la elementele fundamentale ale doctrinei escatologice creștine pentru că, în multe privințe, erau prea apropiate pentru a le conveni exponenților doctrinari în căutare de un mediu cu mult mai stabil.

Citind apocalipse te simți copleșit – și poate chiar înstrăinat – de ceea ce pare respingător și uneori profund nesănătos. Și totuși, spiritul apocaliptic a exprimat un răspuns critic la nedreptățile lumii, adeseori în sprijinul celor fără de putere, deschizând ochii închiși la realitățile devenite acceptabile ca normă. Rolul său în creștinism s-a dovedit a fi remarcabil de pătrunzător. Winstanley este martorul unui tip de tradiție creștină importantă în care intensitatea vizionarismului stă să alunece în fanatism. La baza credințelor celor ca Winstanley se află un vis milenarist de redescoperire a pietății evanghelice care va transforma omenirea. Dar, rostul final nu este fantezia, ci o formă de viață bazată pe ajutorare și simplitate. Visul milenarist este un fragment de religie care nu a dispărut

nicicând pe de-a-ntregul în vâltoarea fantasticului și barbarului, pentru că, în ciuda manifestărilor sale teribile, a continuat să mențină aprinsă flacăra omeniei și speranței.

NOTE

1. G. WINSTANLEY, „Fire in the Bush” in *Winstanley: The Law of Freedom and Other Writings* (Cambridge, 1973). C. ROWLAND, în *Radical Christianity* (Oxford, 1988) se apleacă asupra diverselor teme din acest eseu.

2. Cartea lui Christopher HILL, *The Experience of Defeat* (Londra, 1985) discută despre eforturile de a face față dezamăgirii din scrierile a diverși autori de la sfârșitul secolului al XVII-lea, mergând de la Milton până la Bunyan. Hill a revenit la tema interpretării biblice radicale în *The English Bible* (Londra, 1992).

3. G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Israel* (Londra, 1971), 1-2. Pentru o comparație între mesianismul evreiesc și cel creștin vezi eseu lui W. D. DAVIES, „From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Sevi” în *Jewish and Pauline Studies* (Londra, 1984), care preia teme din *Sabbatai Sevi* de Scholem (Londra, 1973).

4. O privire de ansamblu asupra scrierilor apocaliptice evreiești și creștine poate fi găsită în C. ROWLAND, *The Open Heaven* (Londra, 1982).

5. Vezi G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, (Londra, 1955) și I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1978).

6. F. FALLON, *The Enthronement of Sabaoth* (Leiden, 1978).

7. *The Relevance of the Apocalyptic* (Londra, 1947). O dată mult mai timpurie în ceea ce privește originea spiritului apocaliptic în tradiția profetică a fost oferită de P. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia, 1974). Materialul Enoh de la Qumran arată, de asemenea, că originile spiritului apocaliptic trebuie date mult mai devreme decât secolul al doilea î. Chr.: vezi J. T. MILIK, *The Books of Enoch* (Oxford, 1976) și M. BARKER, *The Older Testament* (Londra, 1987).

8. Un reprezentant cu autoritate al acestui punct de vedere a fost G. von RAD, *Old Testament Theology* (Edinburgh, 1962).

9. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965) și R. Lane FOX, *Pagans and Christians* (Harmondsworth, 1986).

10. Despre semnificația escatologică a vocației lui Pavel vezi J. MUNCK, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londra, 1959).

11. Vezi mai departe C. ROWLAND, *Christian Origins* (Londra, 1985) 285 ș. urm.

12. Vezi J. T. MILIK, *The Book of Enoch* (Oxford, 1976).

13. J. WEISS, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, trad. în engleză R. H. Hiers și D. L. Holland (Londra, 1971). Pentru o perspectivă istorică mai largă vezi *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie* (Giessen, 1901). Despre Weiss, vezi F. LANNERT, *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss* (Tübingen, 1989).

14. *The Quest of the Historical Jesus*, trad. în engleză W. Montgomery (Londra, 1931).

15. *Ibid.*, 400.

16. K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, trad. în engleză E. Hoskyns (Londra, 1933).

17. Trei volume, trad. în engleză N. Plaice și P. Knight (Oxford, 1986). Pentru o introducere în gândirea lui Bloch vezi W. HUDSON, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (Londra, 1982).

18. În *Atheism in Christianity* (Londra, 1972).

19. Foarte clar pot fi percepute în „Theses on the Philosophy of History”, în *Illuminations* (Londra, 1970).

20. D. BIALE, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge, Mass., 1982).

Sfârșitul lumii și începutul creștinătății

Bernard McGinn

O inscripție de la sfârșitul secolului al VII-lea, de lângă Poitiers, rezumă perfect tema mea: „Alfa și Omega. Începutul și Sfârșitul. Pentru că toate lucrurile se înrăutățesc pe zi ce trece, căci sfârșitul se apropie”¹. Credința că sporita mizerie a vieții vădea apropierea sfârșitului, precum și teama, în consecință, de o iminentă venire a lui Christos ca judecător universal al morților și viilor erau larg răspândite în perioada dintre 400 și începutul noului mileniu, după trecerea anului 1000. Mai bine de șaiszeci de ani în urmă, într-o carte considerată ca unul dintre manifestele timpurii ale mișcării contemporane spre unitate europeană, Christopher Dawson a evaluat importanța acestor șase secole din istoria civilizației europene ca reprezentând „cea mai creativă dintre toate epocile deoarece nu a creat o anume manifestare a culturii, ci chiar cultura însăși – sursa și fundamentul tuturor realizărilor culturale de mai apoi”². Nu este intenția mea aici de a mă pronunța pro sau contra aprecierii lui Dawson, ci de a urmări un paradox pe care nici el, nici alții nu l-au luat în considerare – anume în ce fel formarea unei culturi vest europene distincte a fost opera unor lideri ale căror speranțe nu erau canalizate spre construirea unei societăți noi, ci spre încheierea tuturor eforturilor omenești realizată prin Judecata de Apoi. Voi arăta cum „Prima Europă”, cum a fost numită³, a fost creată nu în ciuda acestor credințe apocaliptice, ci

mai degrabă din cauza lor; adică, o anume mentalitate apocaliptică, deși distinctă în caracter, a fost statornică în toate perioadele în care s-a ivit creștinătatea.

Între prima apariție a termenului *christianitas*, pe la anul 400 d. Chr., când era utilizat în sensul de o corectă practică a religiei creștine și răspândita sa folosire în latină și în limbile populare ce luau naștere în secolul al IX-lea și după – pentru a identifica teritoriul în care religia creștină era respectată așa cum trebuie (înțelesul de *cristendome* din engleza veche) – s-au produs schimbări covârșitoare care au restructurat întreaga veche *oikumene*⁴ romană. Țesătura guvernării romane s-a distrus; iar caracterul urban al societății antice a fost grav afectat, chiar înlăturat în multe regiuni. Noi popoare, în principal germanice și celtice, au început să prindă importanță în vest. Și, mai ales, o nouă formă de societate sacră, creștinătatea medievală, a fost creată. După cum spunea Henri Marrou, unui dintre marii istorici ai Antichității târzii și Evului Mediu timpuriu: „Noțiunea de creștinătate a realizat o sinteză între cele două procese de creștinare și civilizare”⁵.

Desigur, creștinismul medieval nu a fost niciodată ceea ce oamenii numesc astăzi o „realitate” istorică – societatea medievală era fragmentată din punct de vedere politic, violentă și segmentată chiar și conform canoanelor secolului XX, poate nici măcar „cu adevărat” creștină, cum susțin unii istorici moderni. Dar idealul sau mitul creștinătății ca ordine mondială unită a exercitat un rol puternic în cultura medievală. Istoricul care ignoră aceasta pur și simplu pentru că nu s-a realizat pe deplin dă dovadă de o concepție destul de limitată asupra motivațiilor omenești. După cum recunoștea Ernst Kantorowicz într-un scurt eseu apărut acum cincizeci de ani, această ordine era un element *a priori* al gândirii politice medievale, unul ce trebuie perceput permanent în lumina credinței creștine privitoare la sfârșit. Așa cum scria acesta, „Mitul medieval despre Unitatea Lumii are un caracter predominant mesianic și escatologic. Pe un astfel de fundal mitul iese în relief și devine aproape realitate”⁶.

Creștinii din secolele care au fost martore nașterii creștinismului moșteniseră credințele apocaliptice ale predecesorilor lor, deși adesea le neglijau, abandonând speranța într-o întoarcere imediată a lui Christos sau contribuiau prea puțin, de manieră creativă, la tradiția moștenită. Mi se pare aceasta o evaluare eronată a rolului complex pe care spiritul apocaliptic l-a jucat în tranziția de la lumea antică la Prima Europă. Pentru a arăta de ce, voi oferi o scurtă și nevoit sumară schiță a spiritului apocaliptic creștin timpuriu ca preludiu la o viziune mai puțin sumară asupra felului în care spiritul apocaliptic a contribuit la ceea ce Dawson a numit „facerea” Europei.

Prin spirit apocaliptic înțeleg o anumită viziune asupra naturii și țelului istoriei, care a devenit evidentă pentru prima oară în genul literar numit revelații mediate sau apocalipse ale iudaismului celui de-al Doilea Templu, dar care nu a fost în nici un caz limitată la acest gen de literatură, nici în iudaism, nici în creștinism⁷. Viziunea apocaliptică a istoriei este structurată în conformitate cu un model divin predeterminat de criză, judecată și reabilitare. Controlul exercitat de Dumnezeu asupra istoriei, perceput ca o structură predestinată și unită, apare evident credincioșilor cu cât lucrurile sunt imaginate a fi mai rele. Sentimentul de prezent ca timp al crizei evidențiat de proliferarea relelor atât naturale, cât și morale, a generat convingerea că judecata divină ce va să vină va însemna deplina justificare a celor drepti și pedepsirea celor răi. Pentru un vizionar apocaliptic, întreaga istorie este o carte în care se poate citi planul lui Dumnezeu, cel puțin în mare, iar adeseori chiar în detaliu.

Credința în Judecata de Apoi a fost percepută adeseori ca fiind trăsătura distinctivă a spiritului apocaliptic. Ceea ce este adevărat, dar nu trebuie să uităm că iminența apare în mai multe forme. De la origini, spiritul apocaliptic a fost legat atât de profetic, cât și de nonprofetic, sau de ceea ce am putea numi iminență psihologică, când viața este trăită în umbra sfârșitului. Apocalipsa evreiască a Cărții lui Daniel din Vechiul Testament conține misterioasa profeție a celor șaptezeci de săptămâni ce implică

un calcul precis al apropiatului sfârșit (Dan. 9), în timp ce Apocalipsa de mai târziu, numită Ezdra 4, condamnă orice astfel de încercări de calcul (4 Ezd. 4.51-2). În Noul Testament, prezența figurii lui Daniel timp de 1260 de zile din Apocalipsa lui Ioan (vezi 11.3 și 12.6), precum și identificarea celor șapte capete ale Fiarei cu cei șapte împărați romani (Apoc. 13) sugerează o iminență profetică, în timp ce în Discursul apocaliptic din Evangheliile sinoptice, Iisus avertizează împotriva oricăror încercări de a prezice ziua sau ora reîntoarcerii sale (vezi Matei 24.36, Marcu 14.32). Ceea ce am numit iminență psihologică este convingerea că drama finală a istoriei a început deja și că deciziile și acțiunile prezente trebuie săvârșite în lumina apropiatului sfârșit, chiar și atunci când nu putem stabili cât de departe sau de aproape este. Această formă de iminență tinde să condenseze acțiunile trecute și speranțele viitoare în atitudini și decizii care să se realizeze în prezent. Cred că ea este vocea ce glăsuiește în citatul din secolul al VII-lea cu care mi-am început dizertația, „toate lucrurile se înrăutățesc pe zi ce trece, căci sfârșitul se apropie”.

Vechi credincioși în Iisus din Nazaret ca fiind Mesia interpretau viața și moartea acestuia, precum și propriile speranțe în reîntoarcerea sa în lumina spiritului apocaliptic evreiesc contemporan. Nu este greșit să percepem spiritul apocaliptic ca pe „mama” întregii teologii creștine⁸ atâta timp cât nu limităm aceasta la o singură formă de credință apocaliptică sau excludem influența altor motive religioase în formarea creștinătății din primul secol. Ipoteza conform căreia creștinismul ar fi suferit o schimbare fundamentală în secolul al II-lea, deoarece așteptările apocaliptice arhaice într-o reîntoarcere iminentă a lui Christos generau credința în prezența permanentă a Mântuitorului în biserică, este, în cel mai bun caz, numai pe jumătate adevărată⁹. O anumită scădere a iminenței profetice a reprezentat numai o parte dintr-o evoluție mai complicată în care speranțele apocaliptice în judecată și recompensă au fost arareori părăsite, ci mai degrabă spiritualizate și reformulate, iar uneori chiar recreate

pentru a satisface noi nevoi. Un exemplu poate fi găsit în scrierile preotului roman Ipolit din secolul al III-lea care a contribuit substanțial la dezvoltarea legendei despre Antichrist, dedicând cel dintâi tratat dușmanului apocaliptic suprem. El a redatat momentul sfârșitului, calculând că Christos nu a venit la terminarea celui de-al șaselea sau ultim mileniu al istoriei, adică imediat înainte de sfârșit, ci la mijlocul acestuia, în anul 5500 al acestei lumi (*anno mundi*)¹⁰.

În timpul secolului al IV-lea, pe măsură ce Imperiul Roman se creștina s-au evidențiat diverse reacții la vizionarismul apocaliptic printre principalii lideri și gânditori creștini. Aceste atitudini deosebite au avut importanța lor pentru rolul viitor al spiritului apocaliptic în ceea ce privește cel puțin două probleme: respectabilitatea viziunilor profetice asupra sfârșitului și credința în venirea împărăției pămâtenne a lui Christos și a sfinților, milenarismul creștin apărut în capitolul douăzeci al Apocalipsei lui Ioan și în multe alte documente creștine vechi.

Retorul creștin nord-african Lactantiu, funcționar la curtea lui Constantin, este un bun reprezentant al credinței persistente în venirea pe pământ a unei împărății mesianice, precum și într-o formă modificată a spiritului apocaliptic profetic¹¹. Chiar și la sfârșitul secolului al IV-lea spiritul apocaliptic profetic era plin de vigoare, după cum arată mărturia lui Martin din Tours (m. 397) care credea că Antichristul s-a născut deja, precum și scrierile episcopului nord-african Quintus Iulius Hilarianus¹². Finalul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea au marcat, în vestul latin de asemenea, o puternică reacție împotriva vizionarismului apocaliptic, stârnită de două importante autorități intelectuale, Augustin din Hippona și Ieronim. Vehemența marelui traducător avea la bază sentimentul acestuia față de „iudaizare”, adică interpretările literale ale promisiunilor biblice legate de împărăția mesianică; tot el însă a popularizat modificarea făcută de Eusebius datării lui de Ipolit referitor la venirea lui Christos, anume *anno mundi* 5228, o schemă temporală care amâna sfârșitul cam până în anul 800 d. Chr. Opozi-

ția episcopului din Hippona față de vizionarismul apocaliptic a fost și mai cuprinzătoare, implicând nu numai o reacție exegetică împotriva iminenței profetice și a unei împărății milenariste literale, dar și un atac asupra fundamentului teologic al spiritului apocaliptic însuși. Desigur, Augustin nu respingea învățăturile Scripturii despre evenimentele de la sfârșit (vezi *Cetatea lui Dumnezeu*, 20, 30), dar insista asupra faptului că profetiile apocaliptice se aplică numai viitorului și nu oferă nici un fel de indicii referitoare la evenimentele contemporane. El etala un agnosticism strict față de toate încercările de a determina vremea ce a mai rămas până la sfârșit. În timp ce teologia istoriei elaborată de el este categoric escatologică prin aceea că telos-ul este cel care dă formă și sens procesului temporal în Judecata de Apoi care va separa oile de capre, Augustin imanentizează escatologia mutând înțelesul istoriei în suflet – epocile lumii și scopul lor sunt modelul adevăratului sens al istoriei, dezvoltarea morală a credinciosului¹³.

Puternicul atac al lui Augustin asupra milenarismului și a așteptărilor sfârșitului a avut un impact deosebit în primele secole medievale – nimeni nu avea să-i respingă argumentația, cel puțin de o manieră fățișă, până la Gioacchino da Fiore spre sfârșitul secolului al XII-lea. Rolul covârșitor jucat de augustinism în gândirea medievală timpurie a reprezentat unul dintre motivele pentru care mulți istorici au neglijat contribuția avută de credințele apocaliptice la formarea creștinătății. Este clar că în Evul Mediu timpuriu nu existau speranțe reale într-o domnie pământească de o mie de ani a lui Christos după reîntoarcerea sa. Cei mai mulți gânditori importanți, fie ei mireni, fie clerici, din perioada între 400 și 1000 au evitat și ei orice fel de preziceri legate de data sfârșitului. Repet, intenția mea nu este de a nega importanța spiritului antiapocaliptic al lui Augustin, ci mai degrabă de a insista asupra faptului că lucrurile sunt mult mai complicate decât ar indica simplul triumf al teologiei istoriei redactate de episcopul de Hippona. Augustin era o figură prea

eminentă pentru a fi atacată, dar adesea el pare a nu fi fost băgat în seamă.

Chiar și printre discipolii săi timpurii găsim indicii legate de posibilitatea neglijării învățăturilor lui referitoare la refuzul de a vedea în crizele prezentului semne ale iminenței sfârșitului, cum este exemplul episcopului Quodvultdeus din Cartagina la jumătatea secolului al V-lea¹⁴. Surse medievale timpurii atât din Vest, cât și din Estul bizantin conțin un număr de referiri la apropiatul sfârșit de natură clar profetică. De exemplu, *Lista pascală din Campania* de la sfârșitul secolului al VI-lea menționează cum în anii 493 și 496 niște „proști aroganți” (*ignari praesumptores*) și „nebuni” (*deliri*) au anunțat sosirea lui Antichrist în pregătirea a ceea ce ar fi fost cel de-al șase miilea și ultimul an al lumii conform datării lui Ipolit¹⁵. La sfârșitul secolului al VIII-lea, călugărul spaniol Beatus din Liebana credea că au mai rămas numai paisprezece ani din cel de-al șaselea mileniu, deși tot el adăuga clauza conform căreia vremurile ar putea fi scurtate sau lungite după bunul plac al lui Dumnezeu¹⁶. Continua revizuire a datării epocilor lumii (AM I) făcută de Ipolit, cât și a modificării aduse de Ieronim acesteia (AM II) sugerează cât de greu le venea cronografiștilor să abandoneze structura creștină veche bazată inițial pe calculul apocaliptic¹⁷. Dar importanța spiritului apocaliptic în perioada dintre 400 și 1000 rezidă mai puțin în aceste continuări ale speranțelor și temerilor creștine cât în noile creații ale timpului, care erau importanți factori ai ideologiei creștinătății în ascensiune.

Reacția generală împotriva iminenței profetice al cărui ton inițial l-a dat Augustin pare să fi facilitat o situație în care iminența non-profetică sau psihologică a suportat modificări ce aveau să devină comune majorității concepțiilor creștine medievale despre sfârșit. Cea mai de seamă dintre aceste mutații (deși nu cea mai exhaustivă) a fost accentuarea amenințării legate de Judecata de Apoi ca imbold pentru activități misionare și reformă morală. Tocmai pentru că nu se putea calcula timpul până la sfârșit, care se simțea totuși a fi iminent, existau argumente puter-

nice pentru a depune eforturi în vederea răspândirii Evangheliei și asigurării respectării ei – argument ce nu era influențat de negările care însoțiseră spiritul apocaliptic profetic cel puțin până atunci. În artă și în literatură, ca și în teologie, secolele de conturare a creștinătății s-au vădit obsedate de tema judecății ce are să vină, dar relativ rar de prezicerile privitoare la data acesteia. Deși de la început¹⁸ în textele creștine s-a observat spaima față de judecată, sugerez că repudierea medievală timpurie a profeției poate, în mod paradoxal, să fi acordat anxietății legate de sfârșitul timpului o putere mai pătrunzătoare, chiar dacă, necesarmente, mai difuză.

Este adevărat că atunci când teama generală de judecată a fost detașată de calcule precise privitoare la momentul sfârșitului ea pare adesea să-și fi pierdut orice notă de iminență ce caracterizează propriu-zis spiritul apocaliptic. Multe referințe medievale timpurii la Judecata de Apoi apar mai degrabă ca *topoi* literare decât ca expresii ale unei motivații personale cu caracter apocaliptic. Fiecare caz trebuie investigat conform propriilor atribute și chiar ca *topos*, apelul la Judecata de Apoi revelând ceva din mentalitatea ce s-a străduit să creeze o mai potrivită ordonare a societății de-a lungul secolelor.

Se poate spune că o logică similară ajută la explicarea unui alt aspect al contribuției spiritului apocaliptic creștin primitiv la cultura medievală: numeroasele viziuni ale Paradisului și Infernului, care, inițial, au fost menite să realizeze transformarea morală, întâi în receptor și apoi în publicul căruia i se adresează relatarea. Aceste texte, foarte populare între secolele al VI-lea și al XII-lea¹⁹, des-cindeau dintr-o traiectorie vizionară care poate fi depistată în acele apocalipse evreiești și creștine primitive care povestesc despre o călătorie pe lumea cealaltă a unui vizionar sau unei figuri biblice importante, cum ar fi cunoscuta *Visio Pauli*²⁰. Totuși, detaliile viziunilor medievale, ca și lipsa lor totală de interes în venirea sfârșitului istoriei ne arată că avem de-a face cu un nou gen, nonapocaliptic, deși unul care împărtășește aceeași

schimbare moralizantă evidentă în noua atitudine față de Judecata de Apoi.

Pe lângă accentul ce cade pe judecata ce va să vină ca motiv pentru misionarizare și reformă morală, un alt aspect important în tradițiile apocaliptice ale perioadei dintre anii 400 și 1000 a fost creșterea numărului de legende imperiale legate de Ultimul Împărat Roman. Aceste noi scenarii apocaliptice au avut două funcții considerabile în facilitarea apariției creștinătății ca ideal al ordinii lumii – în primul rând au dat Imperiului Roman creștin un rol continuu în cadrul planului divin, în ciuda declinului și aparentei sale prăbușiri; și, în al doilea rând, au ajutat la păstrarea elementului optimist al speranțelor apocaliptice creștine, mutând atenția de la împărăția milenaristă condamnată care trebuia să dureze o mie de ani după întoarcerea lui Christos la o domnie pre-milenaristă a Ultimului Împărat.

Exemplele pe care le voi folosi pentru a ilustra rolul spiritului apocaliptic în perioada medievală timpurie trebuie să fie selective, dar sper că totuși vor oferi măcar o imagine a ceea ce o tratare pe larg ar reuși, mai mult ca sigur, să stabilească cu hotărâre. Mă voi concentra asupra atitudinilor privitoare la Judecata de Apoi și voi încheia cu câteva remarci despre legendele Ultimului Împărat. Mă folosesc de mărturii din artă și literatură, ca și din surse mai mult teologice.

Episcopul gal Orientius din veacul al V-lea nu a fost primul poet creștin latin care s-a ocupat de Judecata de Apoi, totuși când comparăm descrierile găsite în lucrarea sa *Commonitorium* cu cele din poemele lui Commodianus (probabil secolul al III-lea) vom remarca o diferență semnificativă²¹. Scrierile lui Commodianus, ca și cele ale lui Lactanțiu²², ocupă un loc mai puțin important în întregul narativ al evenimentelor ultime deoarece ele funcționează ca parte a unui scenariu apocaliptic complex în care există, de fapt, două judecăți, una înainte și alta după împărăția milenaristă²³. Poemul lui Orientius, scris aproximativ în anul 430 d. Chr. sub influența raidurilor barbarilor asupra Galiei (*uno fumauit Gallia tota rogo*,

„Toată Galia fumea precum un uriaș rug funerar“ este versul cel mai faimos [2.184]), reprezintă, eminemamente, un tratat moral fără nici un fel de scenariu detaliat al evenimentelor conducătoare spre sfârșit. Scopul său este de a condamna viciile și de a încuraja moralitatea prin continuă meditație asupra a ce aveau să devină mai târziu cele patru elemente finale tradiționale – moartea, judecata, Paradisul și Infernul. Deși Orientius crede că sfârșitul este pe aproape, în pură tradiție augustiniană, el refuză să-i alăture o dată²⁴. Descrierea Judecății de Apoi pe care o face se bazează pe cea a lui Matei care vorbește despre despărțirea oilor de capre (vezi Matei 25.31-46) și este remarcabilă pentru completările imaginative aduse narativului biblic, mai ales fascinația sadică față de pedepsele pe care le vor primi cei damnați (11. 275-312), maniera dramatică în care oglindește mareașă aparență a celor drepti (11.340-6) și impresionanta prezentare a univeralității judecății (11.355-67). Voi oferi un citat din această ultimă parte:

Fiecare strămoș își va spori pasul și va trece,
Ducându-și copiii și neamul.
Fiecare neam vechi va fi condus în rânduri strânse
Bunul pășind printre urmașii săi...
Oricine s-a născut, de la începutul lumii
Până în ultima zi care va însemna sfârșitul.
Suflete drepte și păcătoase din orișice țărâm
Vor fi aduse în același loc de porunca de la Răsărit.
Și totuși nici unul dintre miile de suflete nu va purcede de acolo
Dacă nu a fost numărat de Domnul său²⁵.

În poemul lui Orientius întâlnim pentru prima oară scena Judecății amănunțit descrisă, așa cum o putem admira pe zeci de catedrale medievale.

Impactul acestui sentiment al iminenței Judecății de Apoi pentru lucrările misionare din vestul barbar poate fi înțeles dintr-un pasaj important al *Confesiunii* Sfântului Patrick. În toiul apologiei pe care o face cu privire la misiunea sa, scrisă cu câteva decade după poemul lui Orientius, Patrick citează Faptele Apostolilor 2.17 despre

Zilele de pe Urmă și Matei 24.14 despre propovăduirea Evangheliei către toate neamurile înainte de sfârșitul lumii pentru a-și desăvârși cariera - „Așa am văzut și așa s-a împlinit: adevărat vă spun că suntem martori că Evanghelia a fost propovăduită departe până în locuri unde nimeni nu locuiește”²⁶. Comentatori aristocrați s-au zbatut atât de mult să-l apere de milenarism pe Apostolul irlandezilor²⁷, remarcând că el nu face nici o prezicere despre sfârșitul lumii, încât le-a scăpat esențialul - sentimentul lui Patrick al judecății iminente, dacă nu predictibile, ca element cheie al credinței sale în importanța misiunii avute. Toate națiile trebuie aduse pe tărâmul credinței creștine astfel ca să poată să-și joace rolul în marele spectacol al sfârșitului ce va să vină.

Același sentiment al judecății profetice se găsește și într-un număr de texte ce reflectă idealurile și acțiunile acelor propovăduitori care au căutat să-i creștineze atât pe *rustici*, populația rurală semicreștină din lumea romană muribundă, cât și pe germanii păgâni din nord prin diverse misiuni trimise acolo. Martin din Braga în rugăciunea sa „Despre îndreptarea țăranilor” de la aproximativ 572, text folosit mai târziu de misionarii anglo-saxoni în Germania, oferă un model scurt de catehism ce pune accentul pe judecata lui Christos de la sfârșitul lumii ca motivație a comportamentului creștin²⁸. Grigore cel Mare, scriind despre proaspăt convertitul Ethelbert de Kent în anul 601, arată cât de mult propriul său simț neprofitic a constituit un factor de propășire al misiunii engleze:

„Mai dorim ca Majestatea Voastră să știe, precum noi am aflat din cuvintele lui Dumnezeu Atotputernicul din Sfânta Scriptură, că astă lume se apropie de sfârșit și că domnia eternă a sfinților stă să sosească... Toate acestea nu vor veni în timpul nostru, ci vor urma vremii noastre... Aste semne despre sfârșitul lumii sunt trimise înainte pentru ca noi să ne preocupăm de sufletele noastre. Așteptând ceasul morții, prin acțiunile noastre bune Judecătorul care va să vină să ne găsească pregătiți”²⁹.

Nu doresc să susțin că acest înțeles al sfârșitului a fost singura motivație din lunga și complexa serie de inițiative ce a dus la botezul Primei Europe, iar referirile la sfârșit făcute de unii misionari, cum ar fi Bonifaciu, par adesea a fi niște simple mențiuni politicoase ale vreunui element din Crez³⁰, dar exemplele lui Patrick, Grigore și alții sugerează că ceea ce am numit eu spiritul apocaliptic nonprofetic a jucat cu adevărat un rol în procesul de convertire.

Tema judecății iminente răzbate și din exemple grăitoare din viața de zi cu zi a creștinilor din acele secole. Într-o zi, Cezarie din Arles a remarcat cum congregația părăsește biserica după citirea Evangheliei. S-a repezit atunci la ușă pentru a le închide trecerea, tipând: „Ce faceți, fiii mei?... Stați aici! Ascultați predica spre binele sufletelor voastre și luați aminte! Nu veți mai putea face asta în Ziua de Apoi!” Oricât de mare ar fi fost teama de judecată, biograful său ne informează că după asta, din prudență, Cezarie a poruncit totuși ca ușile după citire să fie închise³¹.

Putem căpăta o oarecare înțelegere a răspânditului rol jucat de teama față de Ziua de Apoi studiind trei figuri tipice ale creștinătății în curs de cristalizare: Columba, Grigore cel Mare și Beda. Nici unul dintre acești fondatori ai creștinătății nu poate fi considerat un vizionar apocaliptic în sensul cuiva care prezice perioada de timp rămasă până la sfârșit, dar toți au trăit în umbra „cele de-a Doua Veniri”³².

Atât mitologia celtică, cât și, într-o măsură mai mare, miturile vechi germane conțineau relatări despre sfârșitul lumii³³; dar rolul jucat de Judecata de Apoi în creștinismul irlandez timpuriu se baza mai mult pe texte biblice și apocrife decât pe tradiții narative³⁴. Cea mai veche atestare este sălbaticul și minunatul poem cunoscut ca *Altus Prosator*, pe care cei mai mulți experți îl atribuie Sfântului Columba, fondatorul așezământului de la Iona și misionar la picti. Nu avem motive să contestăm această paternitate, care face ca poemul să fie unul dintre cele mai vechi din tradiția irlandeză³⁵. Ca operă a „celui mai târziu și mai

nobil dintre profeții Irlandei" *Altus Prosator* a dobândit aproape un statut canonic, după cum arată întinsa introducere și glosele ce îl acompaniază în tradiția manuscrisă³⁶.

Scris într-o latină ecleziastică necizelată, în cuplete cu rimă și folosind textul biblic în latină veche, poemul epic al lui *Columba* constă în douăzeci și trei de strofe aranjate în ordine alfabetică. Primele patru strofe (A-D) tratează despre prioritățile acestei lumi: Treimea, creația îngerilor, căderea lui Lucifer și a altor îngeri malefici. Facerea, lauda Domnului și căderea omenirii sunt descrise de strofele cinci până la opt (E-H). A treia parte a poemului, ce constă din strofele nouă până la treisprezece (I, K, L, M, N), prezintă considerații cosmologice despre marea, natura Infernului, apele de deasupra pământului și alte subiecte similare de interes pentru multe dintre apocalipsele de tip „călătorie în lumea de dincolo”³⁷. Următoarele trei strofe oferă ceea ce eu consider a fi o relatare prescurtată a istoriei mântuirii³⁸, în timp ce partea finală și cea mai lungă a poemului, strofele R până la Z, înfățișează Judecata de Apoi. Strofa R începe cu versuri celebre bazate pe Zefania 1.16:

Regis regum rectissimi prope es dies domini
dies irae et vindictae tenebrarum et nebulae
diesque mirabilium tonitruorum fortium
dies quoque angustiae meroris ac tristitiae
in quo cessabit mulierum amor ac desiderium
hominumque contentio mundi huius et cupido.

Conform traducerii (în engleză) făcută de Bernard și Atkinson, aceasta sună în felul următor:

Ziua Domnului, Regele regilor atotdreptul, este pe aproape:
o zi de mânie și răzbunare, de întuneric și negură;
o zi de puternice, mirabile tunete,
o zi și de necaz, de amărăciune și tristețe,
când dragostea și dorința femeii vor lua sfârșit,
precum și vrajba bărbaților și concupiscenta ăstei lumi.

Strofele judecății se apleacă asupra subiectelor binecunoscute: deschiderea „cărților conștiinței” (S), trâmbița

reînvierii generale (T), pogorârea lui Christos și ultima înfruntare (X), liturghia celestă a Apocalipsei 4 (Y), Paradisul și Infernul (Z). Strofa U este neclară, dar ar putea avea legătură cu spiritul apocaliptic revizuit de la începutul Evului Mediu. Descrie niște stele, probabil Orion și Venus, sub cele două forme de astru de dimineață și de seară, ca simboluri ale lui Christos deoarece, cu toate că traiectoriile lor sunt parțial ascunse, ele își ating mereu țelul urmat. Ceea ce ne sugerează că deși acum Judecătorul ce va să vină este deocamdată ascuns privirii noastre, venirea lui este la fel de sigură ca și mișcarea firmamentului³⁹. Poemul lui *Columba* nu este numai cea mai desăvârșită evocare în latină a Zilei de Apoi înainte de vestitul *Dies Irae*, dar el ilustrează un nou înțeles căpătat de judecată, tipic pentru creștinătatea în curs de afirmare.

Descrieri mai târzii ale Zilei de Apoi, mai ales cele din literatura irlandeză apocrifă, arată cât de mult erau fascinate noile popoare ale creștinătății de aspectul decisiv al viziunii biblice asupra istoriei. Fapt valabil în special în secolele al X-lea și al XI-lea, când apocrifele latinești au fost traduse în irlandeză și au inspirat o puternică dezvoltare a textelor din limba locală. Lucrarea cunoscută ca *Cele cincisprezece semne ale Zilei de Apoi* a fost una dintre relatările cele mai populare cu privire la sfârșit, din Evul Mediu, existând în cam 120 de versiuni într-o mare varietate de limbi⁴⁰. William W. Heist ne arată cum multiple forme ulterioare ale acestui text depind de versiunea irlandeză din secolul al X-lea găsită în *Saltar na Rann* sau *Psaltirea catrenurilor*, care, la rândul ei, se bazează pe cele șapte semne ale judecății descoperite în *Apocalipsa lui Toma*, lucrare păstrată în două versiuni latine datând nu mai târziu de secolul al V-lea cel mult⁴¹. Originea acestei Apocalipse este necunoscută⁴². Chiar dacă nu reprezintă un produs al interesului special pentru Judecata de Apoi ce marchează secolele de după anul 400, diseminarea și influența sa în acea perioadă este semnificativă⁴³.

Conform uneia dintre versiunile legendei lui *Altus Prosator*, a fost scrisă pentru Grigore cel Mare în schimbul darurilor pe care le trimisese Apostolului Scoției. Deși

această poveste pare incredibilă, nu ne vine greu să ne închipuim că papa a apreciat poemul, dacă nu pentru strania sa latinitate, atunci măcar pentru cât de bine se potrivea cu gândirea sa despre judecata ce va să vină. Cei ce studiază concepția apocaliptică medievală au remarcat la Grigore o combinație între simțământul intens de teroare din epoca sa ca semn al sfârșitului și o opoziție hotărâtă față de calculele apocaliptice, precum și o iminentizare de natură augustiniană a imaginilor și evenimentelor apocaliptice. Cea din urmă este mai evidentă în modul în care papa îl tratează pe Antichrist. Grigore nu neagă că ar exista un dușman omenesc final ce va să vină care își va face apariția puțin înainte de sfârșit, dar preocuparea sa majoră este de a arăta cum spiritul Antichristului, forța de amăgire, ipocrizia și falsa religie au invadat Biserica și sporesc neconținut pe măsură ce sfârșitul se apropie⁴⁴.

Scrisorile și predicile lui Grigore sunt pline de lamentări și suspine în fața ororilor din epoca sa, care sunt semne ale sfârșitului iminent. Țelul acestei retorici lugubre este mereu același: nu profetia, ci reforma morală. „Să disprețuim din toată ființa noastră această lume prezentă – sau mai degrabă dispărută. Sau cel puțin să lăsăm dorințele lumesti să ia sfârșit o dată cu lumea; să perpetuăm și noi cât de multe fapte omenesti bune“, după cum grăiește una dintre predicile sale despre Ezechiel⁴⁵. Scrierile papei nu conțin descrieri propriu-zise ale Judecării de pe urmă⁴⁶, dar nu trebuie să considerăm un simplu *topos* afirmația biografului său Ioan Diaconul că: „În toate predicile și lucrările sale, Grigore a meditat asupra iminentei zile de pe urmă când va veni răsplata și judecata, și cu cât distrugerile sporeau cu atât remarcă el mai mult că sfârșitul lumii este mai aproape și cu atât mai atent cerceta problemele tuturor“⁴⁷.

Judecata aceasta ne oferă, într-adevăr, o direcție ce ne permite să alăturăm pesimismul lui Grigore privind viitorul eforturilor sale considerabile în fiecare sferă a societății omenesti. Fără a încerca să trecem în revistă toată escatologia marelui papă, suntem de acord cu Jacques

Fontaine care spunea: „Din cauză că el (Grigore) credea cu putere în aponieria sfârșitului acestei lumi se datorează mai degrabă faptul că a realizat cu intensitate deosebită necesitatea propovăduirii eficiente, a carității sporite și a predicării Evangheliei care se extindea dincolo de țărmurile Mediteranei, până în Britania cucerită de angli“⁴⁸. Nu este nevoie a fi de partea unor istorici, precum Walter Ullmann⁴⁹ care a susținut că Grigore s-a desprins de vechea lume romană a Imperiului Bizantin și a îmbrățișat noul și barbarul Vest, pentru a vedea în activitățile sale papale, mai ales în scrierile-i ce pot fi descrise ca principalele manuale morale ale următoarelor cinci secole, elementul central în geneza creștinătății medievale. Grigore însuși nu era totuși preocupat de construirea unei noi societăți pe pământ, ci de a-i pregăti pe cei rămași în viață înainte de a Doua Venire pentru adevărata lor patrie, cerul. Cheia înțelegerii nenumăratelor sale activități poate fi dată, după cum indica J. N. Hillgarth, de convingerea sa primordială că „singurul lucru pe care omul îl posedă este un suflet nemuritor, și întreaga viață trebuiește trăită în lumina Judecării ce se apropie“⁵⁰.

Majoritatea autorităților clericale din vestul latin în secolele următoare au fost grigoriani, adică monahi ale căror atitudini centrale erau puternic influențate de scrierile marelui papă. Venerabilul Beda, primul mare învățat anglo-saxon al Evului Mediu, este tipic. Ca și Grigore, Beda s-a alăturat programului lui Augustin de respingere a angajării în speculații cu privire la momentul exact al sfârșitului. Al său *Comentariu asupra Apocalipsei* reprezenta poate cea mai importantă lectură moralizantă a ultimei cărți a Bibliei pe care a popularizat-o Augustin, o interpretare ce repudiază orice înțelegere literală a împărăției de o mie de ani din capitolul 20⁵¹. Dar, cum a spus cândva Henry Mayr-Harting, „Beda lucra cu un sentiment sfâșietor de grabă“⁵². Remarcabila sa „producție“ a fost marcată de aceeași umbră a iminenței sfârșitului pe care o percepem la Grigore⁵³. Atât de mult rămăsese de făcut pentru a fonda o societate cu adevărat creștină înainte de judecată, care putea avea loc oricând,

încât chilia lui Beda devenise mai degrabă un stup plin de activitate decât un paradis al *otium*-ului monastic.

Învățătura cărturarului din Northumbria despre Ziua de Apoi a fost pusă atât în proză, cât și în versuri. Și-a încheiat popularul său tratat *De temporum ratione*, *Explicarea timpului*, cu o analiză a lucrurilor de pe urmă, incluzând o discuție asupra părerilor lui Augustin despre datarea judecății în capitolul 68 și o trecere în revistă succintă a evenimentului, în capitolul 70⁵⁴. Cândva, între 716 și 731, la cererea prietenului său, episcopul Acca, a compus un poem, *De die iudicii*, o mărturie mai personală asupra rolului pe care meditația la ziua judecății îl juca în viața sa și în mentalitatea culturii medievale timpurii. În a sa *Istorie ecclesiastică* 4.24, Beda nota că poetul Caedmon a compus numeroase cântece „despre spaima Judecății de Apoi, oribilele chinuri ale Infernului și bucuriile împărăției cerești... prin care a încercat să-și deturneze auditoriul de la plăcerea în cele rele și a-l îmboldi spre dragoste și facerea de bine”⁵⁵. *De die iudicii* este un astfel de poem de pocăință apocaliptică, adresat în primul rând sie însuși. Începe cu Beda, stând într-o grădină tipic medievală, peste care, dintr-o dată, se pogoară un vânt puternic și îi agită sufletul:

Și astfel, mi-am adus aminte de păcatele comise,
De murdăriile vieții, de îngrozitorul moment al morții.
Și măreața zi a judecății cu încercările ei teribile,
Și eterna mânie a Judecătorului față de cei vinovați⁵⁶.

Relatarea lui Beda despre Judecată, Paradis și Infern poate că nu reprezintă o poezie foarte originală sau inspirată, dar mesajul său moralizator se potrivește perfect vremurilor respective.

Mențiunea făcută de Beda despre *carmina* lui Caedmon legată de Ziua de Apoi și faptul ca propriul său poem a fost tradus în engleza veche în secolul al X-lea ca *Be Domes Daeye* sau ceea ce se numește astăzi *Judgment Day II* ne aduce aminte de bogata sursă de poezie legată de Ziua de Apoi la popoarele germanice din Evul Mediu timpuriu. Cele trei principale poeme despre Ziua de Apoi⁵⁷ din

engleza veche, precum și vechiul *Muspilli* din germana veche (cultivată) de la cca. 850, cu imaginea despre lupta titanică dintre Antichrist și Ilie în care sângele celui din urmă aprinde o conflagrație mondială, ne arată că, cel puțin în viziunea populară, miturile vechi germane despre sfârșit se amestecau cu credințele creștine atât biblice, cât și apocrife în portretul creștin al Judecății de Apoi, tablou ce trebuia mereu păstrat în minte chiar dacă momentul producerii sale nu putea fi calculat.

Cred că reprezentările figurative medievale timpurii ale Judecății de Apoi pot fi privite în această lumină. Iconografia creștină apocaliptică este un subiect bogat, aprig disputat. Scene din Apocalipsa lui Ioan, mai ales cele legate de ceremonialul ceresc din capitolele 4 și 5, au proliferat în arta creștină de la sfârșitul secolului al IV-lea⁵⁸. Alte imagini îl înfățișează pe Christos ca pe Judecătorul ce va să vină. Mulți erudiți argumentează că *etimasia* sau tronul gol simbolizează întoarcerea lui Christos ca arbitru al viilor și morților, fie că aceasta este percepută ca un eveniment mai mult sau mai puțin apropiat⁵⁹. În impresionantul mozaic de absidă din secolul al VI-lea timpuriu de la Santi Cosma e Damiano din Forul roman, Christosul în tunică aurie ce se zărește pe un fundal de nori cerești evocă, mai mult ca sigur, spaima adunată în relatările Antichității târzii despre Parusia, cum ar fi, de exemplu, cele găsite în Lactanțiu⁶⁰. Aceasta este, în principal, o prezentare a lui Christos ca Judecător, un *adventus domini*, nu o înfățișare a Judecății de Apoi în sine ca o departajare finală a binelui de rău⁶¹. O descriere timpurie a Judecății de Apoi ca atare, una ce datează din aceeași perioadă a secolului al VI-lea, redă separarea dintre oi și capre găsită în cunoscutul panou din naosul bisericii Sant' Apollinare Nuovo din Ravenna⁶². Ca majoritatea exemplilor de artă creștină a catacombelor, această scenă, cu simplitatea sa voită, acționează mai mult ca un simbol decât ca o înfățișare propriu-zisă – ea amintind privitorilor de un articol de credință. Astfel de exemple târzii arată că arta creștină își căuta încă drumul către imagini mai sinoptice și impresionante ale Zilei de Apoi care să fie în

acord cu rolul pe care îl avea de jucat în credința contemporană.

Cel puțin în creștinătatea latină, cele mai timpurii încercări de a evidenția impactul deplin al teribilei Judecății de Apoi, scene care în unele cazuri îmbină atât Parusia, cât și Judecata pot fi găsite în arta barbară a celtilor și germanilor⁶³. Este posibil ca acestea să fie înrăurite în parte de portretizări produse în Antichitatea târzie, cum ar fi cele de la originea imaginilor Judecății de Apoi din manuscrisele Beatus⁶⁴ din secolul al X-lea. Structura generală a acestei noi iconografii a creștinătății ce prindea contur depindea enorm de Mica Apocalipsă a lui Matei și de paralelele sale și pare legată, cel puțin în parte, de rolul crucii ca semn al sfârșitului prin excelență.

Încă din secolul al doilea semnul întoarcerii Fiului Omului menționat în Matei 24.30 a fost interpretat ca fiind crucea (vezi, de exemplu, Apocalipsa lui Petru 1.8-11). După descoperirea adevăratei cruci de către împărăteasa Elena în secolul al IV-lea, marea relicvă a mântuirii a fost decorată cu aur și pietre prețioase și cuprinsă în impresionantul complex de clădiri de la locul Crucificării și Reinvierii lui Christos, construit de fiul său, Constantin. Mai târziu, Teodosiu al II-lea a ridicat o cruce de aur pe locul Calvarului și acest monument și celelalte cruci înfrumusețate (*cruz gemmata*) ce apar în arta Antichității târzii au reprezentat în primul rând embleme ale victoriei lui Christos asupra morții și *memento*-uri ale următoarei sale veniri.

Motivul crucii, așa cum este el incorporat în relicva adevăratei cruci din Ierusalim și în variatele sale manifestări simbolice a fost crucial pentru viața și credința creștinătății. Imaginea crucii nu numai că amintea de evenimentele mântuitoare din viața pământească a lui Christos, dar anunța și întoarcerea sa ca Judecător. Din această perspectivă, la fel cum orice structură bisericească cu plan central poate fi considerată a împărtăși sacralitatea *Anastasis*-ului circular, Biserica Învierii⁶⁵, proliferarea crucilor monumentale din arta occidentală de la sfârșitul secolului al VII-lea (au fost descoperite și în Est,

mai ales în Armenia) pot fi concepute ca forme de reprezentare a puterii Adevăratei Crucii, incluzând și semnificația escatologică. Popularitatea unor astfel de imagini monumentale ar mai putea fi legată și de conștiința escatologică reîmprospătată, generată de atacul forțelor răului asupra Ierusalimului, orașul apocaliptic, și principala sa relicvă, Crucea.

În anul 614, perșii zoroastrieni au capturat Ierusalimul și au luat cu ei Adevărata Cruce. Aceasta a fost recuperată apoi curând sub domnia Împăratului Heracliu și, din fericire, adusă la Constantinopol înainte ca Ierusalimul să cadă sub arabi în 638. Pentru mai bine de cinci secole orașul sfânt avea să se găsească sub dominație necreștină, Crucea fiind exilată din patria sa adevărată. Toate acestea explică mai bine rolul crescând al crucii ca semn escatologic în arta medievală timpurie. De exemplu, Émile Mâle a interpretat crucea împodobită cu giuvaieruri pe care Papa Teodor, născut la Ierusalim, a comandat-o pentru mozaicul din capela Santi Primo e Feliciano din chiar biserica circulară a Romei, Santo Stefano Rotondo (cca 645), ca pe o reprezentare specială a Ierusalimului și a principalei sale relice din Occident într-o perioadă de suferințe și confuzie⁶⁶. Mai recent, alți cărturari au argumentat că faimoasele cruci înalte din Irlanda medievală timpurie ar putea fi interpretate în aceeași lumină⁶⁷.

Crucile irlandeze timpurii, cum ar fi cele de la Ahenny, ce datează, poate, de la începutul secolului al VIII-lea, au o decorație împletită ce pare a fi o imitație în piatră a decorației de pe exemplarele păstrate de *cruz gemmata*. Crucile incizate pe pilaștri de piatră, dintre care unele pot să fie chiar mai timpurii, ca în cazul Lespezii cu Cruce de la Fahan Mura (secolul al VII-lea?), sunt bine reprezentate în Irlanda⁶⁸. O evanghelie irlandeză din secolul al IX-lea de la Bobbio, care se găsește acum la Torino, poate provenind din același scriptoriu din Irlanda, prezintă o viziune mai evoluată, mai aproape de impresionantele versiuni monumentale de pe crucile irlandeze din secolele al IX-lea și al X-lea. Aici, scena Înălțării este urmată imediat de una în care Christos se întoarce, ca figură centrală uriașă ce

poartă o cruce, semnul triumfului său. În colțul din dreapta un înger minuscul suflă într-o trompetă, în timp ce deasupra și dedesubtul lui Christos se află opt figuri mici, întregi, și nu mai puțin de optzeci și șase de jumătăți de figuri⁷⁰. Această proliferare a reprezentanților „tuturor neamurilor de pe pământ” pare a indica universalitatea judecății ce va să vină:

Pe crucile înalte irlandeze se distinge un tipar clasic ce poate fi foarte bine perceput pe faimoasa Cruce a lui Muiredach (m. 922) de la Monasterboice, în ținutul Louth. Aceasta are Crucificarea pe o parte (în cazul acesta, pe latura de vest) și Judecata pe cealaltă⁷¹. Fuziunea dintre a Doua Venire și Judecata de Apoi este evidentă în bogata iconografie. Ca și în Evanghelia Bobbio, Christos stă în centru purtând atât crucea, cât și o ramură înmugurită, simbolul reînvierii. Deasupra capului său de găsește porumbelul Duhului Sfânt; la dreapta o figură așezată cântă din fluier, în timp ce la stânga o alta (David?) cântă la harpă. În spatele harpistului se află rândurile celor aleși conduse de un trâmbișas angelic și un personaj ce poartă ceva ce ar putea fi probabil cartea vieții. Pe cealaltă parte sunt cei damnați, împinși de diavoli ce poartă furci și o altă carte. Dedesubt, Sfântul Mihail cântărește un suflet în timp ce străpunge cu o cruce în formă de T un diavol culcat.

Este greu de spus până unde merge în timp această impresionantă iconografie. Exemple din secolul al IX-lea sunt Crucea Sudului de la Kells și Crucea de la Arboe, în Tyrone⁷². Alte binecunoscute exemple de scene ale Judecății din perioada 900-1000 includ Crucea de la Durrow, Crucea Scripturilor de la Clonmacnoise și Crucea Vestului de la Monasterboice. Crucile înalte sunt cele mai impresionante monumente ale creștinătății irlandeze timpurii, adevărate puncte focale ale experienței religioase ale întregii comunități. Ce însemnau aceste portretizări în artă monumentală a Judecății de Apoi pentru privitorii lor? Inspirându-mă din scrierile lui Columba, Beda și Grigore, aș spune că scopul lor era să aducă Judecata de Apoi din viitor în prezent, adică să redea într-o formă

vizuală ceea ce am numit iminența psihologică a sfârșitului⁷³.

Aceleași secole au fost martorele începuturilor iconografiei legate de Judecata de Apoi în zonele creștinătății germanice. Cel mai timpuriu exemplu pare a fi cel al sarcofagului merovingian din secolul al VII-lea de la Jouarre pe care ilustrația la Matei 25 nu constă în simbolicele oi și capre, ci în două șiruri de *orantes* (figuri feminine într-o atitudine rugătoare, caracteristice artei creștine timpurii) de-a dreapta și stânga Christosului întronat, în timp ce îngeri suflă în trompete pentru a întregi tabloul⁷⁴. Diferențele dintre aceasta și exemplele irlandeze, mai ales absența crucii, ne indică varietatea tradițiilor iconografice privitoare la Judecata de Apoi în plină acțiune în perioada timpurie a creștinătății. Enigmatica Ruthwell Cross, provenind dintr-un mediu cultural din Northumbria și probabil datând din anul 730 d. Chr., deși foarte deosebită de crucile irlandeze, conține atât un portret al lui Christos în chip de Conducător al lumii, bazat pe Apocalipsa 5, cât și o scenă cu Christos ca Judecător cu inscripția, „Iisus Christos, Judecătorul dreptății; fiarele și balaorii l-au recunoscut pe Mântuitorul lumii în deșert”⁷⁵. Psaltirea de la Stuttgart, probabil creată în nordul Franței la 820, conține o scenă cu Christos ce desparte oile de capre, o imitație a surselor antice de mai târziu (fo. 6v), ca și o sumedenie de încercări mai originale de a defini rolul său ca Judecător ce cântărește meritele omenirii (de exemplu, fo. 9v, ilustrând Ps. 9.9, „et ipse iudicat orbem in iustitia, iudicat populos in aequitibus”). Psaltirea contemporană de la Utrecht includea și ea descrieri ale Judecății de Apoi (de exemplu, fo. 5r, ilustrând și Ps. 9.5-9). La puțin după anul 800, peretele interior vestic al bisericii Sankt Johann de la Mustair, Elveția, a fost decorat cu o pictură murală, parțial distrusă, a Judecății de Apoi, subliniind măreția și universalitatea evenimentului. Ceva din modul în care acestea și, fără îndoială și alte imagini acum pierdute, au căutat să îmbine apariția Fiului Omului cu semnul său apocaliptic și groaza de judecata universală pe care acesta o va aduce cu sine,

poate fi descoperit în versurile din secolul al IX-lea de la Sankt Gallen menite să decoreze o biserică acum dispărută:

Priviți cum trâmbițele tună, zdrobind domnia morții,
Crucea strălucește în ceruri; nori și foc o prevestesc.
Aici sfinții extaziați stau jos cu Christos Judecătorul
Pentru a-i salva pe credincioși și a-i condamna la Infern
pe cei răi⁷⁶.

Nu avem aici spațiul pentru a încerca să oferim o trecere în revistă a bogatei iconografii a Judecății de Apoi până în secolul al XI-lea. Descrieri deosebit de impresionante au fost produse de școala de la Reichenau puțin după anul 1000, cum ar fi cele găsite în Apocalipsa Bamberg (fo. 53r), Cartea Pericop a lui Henric al II-lea (fo. 202r) și Cartea de Învățătură a lui Bernulph (fo. 41v). Beat Brenk le-a studiat cu amănunțime, ca și alte multe scene medievale timpurii despre Ziua de Apoi și a discutat și relația dintre descrierile vestice și estice. Toate aceste mărturii atât literare, cât și picturale sugerează că după atacul lansat de Augustin la adresa spiritului apocaliptic profetic, polul pesimist tradițional al spiritului apocaliptic creștin timpuriu, ce se concentrase cândva asupra calculării momentului când Christos se va întoarce, s-a transformat într-o formă pe care am numit-o iminență psihologică bazată pe sentimentul de a trăi perfect conștient de spaima față de Ziua de Apoi.

O mutație analoagă în escatologia apocaliptică medievală timpurie apare evidentă și în cazul polului optimist al speranțelor apocaliptice ale primilor creștini, credința în recompensarea pământească a celor drepti. În acest caz mărturiile sunt mai puțin extinse, dar la fel de impresionante. Teama de judecată era omniprezentă, ceea ce poate fi ușor de ilustrat în teologie, artă și literatură; speranța într-o epocă mai bună care va să vină, fie domnia Ultimului Împărat al Lumii, fie un răgaz de patruzeci și cinci de zile pentru căință după ce Antichristul va fi fost învins⁷⁷, era ceva nou și parțial suspect. Dar aceste așteptări constituiau cele mai originale creații ale spiri-

tului apocaliptic medieval timpuriu și nu pare deloc întâmplător că numai după surparea speranțelor într-o împărăție de o mie de ani a lui Christos și a sfinților au devenit evidente credințele creștine premilenariste conform cărora adevăraților credincioși li se pregătește ceva mai bun.

Vorbind din punct de vedere politic, adică luând în calcul rolul important jucat de spiritul apocaliptic optimist revizuit în formarea creștinătății, legende imperiale despre un Ultim Împărat Roman au avut o semnificație deosebită. Deși majoritatea evoluției acestei noi forme de profetism apocaliptic rămâne neclară, nu este greu de oferit o expunere sumară⁷⁸. Cea mai veche relatare păstrată despre Ultimul Împărat Roman ca figură apocaliptică poate fi găsită în *Revelațiile lui Pseudo-Methodius* care au fost scrise în Irakul de azi de un adept sirian al bazileului bizantin pe la 692⁷⁹. Contextul istoric consta în avântul Islamului, cu deosebire cucerirea Ierusalimului și a Țării Sfinte, eveniment căruia scenariul creștin moștenit despre sfârșit⁸⁰ nu îi acordase nici un fel de spațiu. Folosindu-se de nenumăratele legende, vechi și noi, referitoare la figuri de împărați salvatori (se pare că a existat o figură de împărat creștin apocaliptic într-o traducere latină timpurie a textului cunoscut ca *Sibila Tiburtină*), autorul anonim al acestor revelații a confecționat o explicație apocaliptică cuprinzătoare pentru ridicarea Islamului și necazurile Romei. Acest exemplu de funcție *a posteriori* a spiritului apocaliptic, prin care înțeleg extinderea scenariului apocaliptic pentru a include versiuni transcendentalizate ale evenimentelor recente a rămas o propagandă politică puternică pentru mileniu⁸¹. *Revelațiile* lui Pseudo-Methodius au fost repede traduse în grecește, apoi în latină la începutul secolului al VIII-lea (ulterior, aveau să apară în mai multe versiuni populare atât în Est, cât și în Vest). Textul a fost tipărit devreme și des, iar la anul 1683 se mai publicau încă fragmente pe foi volante pentru a încuraja trupele Sfântului Împărat Roman Leopold I să apere Viena de turci.

Revelațiile încep cu expulzarea lui Adam și a Evei din Paradis și continuă cu o relatare a istoriei lumii pe parcursul duratei sale de 7000 de ani, acordându-se atenție specială figurii lui Alexandru cel Mare din stirpea căruia se pare că se trag împărații bizantini⁸². Mileniul al șaptelea stă martor distrugerii Imperiului Persan și ridicării „fiilor lui Ismael”, adică a arabilor care nu aduc creștinilor păcătoși decât distrugere – o tipică *vaticinia ex eventu* sau profeție după eveniment. Apoi *Revelațiile* încep să ofere profeții adevărate:

„Și apoi, dintr-o dată se va isca pierzanie amară și năpastă așa precum i se întâmplă unei femei ce naște, iar un rege al grecilor va porni împotriva lor (adică a ismaeliților) cumplit de mâniat și se va repezi spre ei ca un bărbat ce se scutură de aburii vinului și care uneltește împotriva lor ca și când aceștia ar fi morți”. (Ps. 77.65)

Acest împărat bizantin și fiul său îi înfrâng pe ismaeliți, punându-le pe grumaji un jug de mii de ori mai năprasnic decât cel sub care aceștia îi subjugaseră pe creștini. „Și va fi pace pe pământ cum n-a mai existat vreodată, pentru că este pacea ultimă a perfecțiunii lumii.”⁸³ În această perioadă mesianică neamurile înrudite ale lui Gog și Magog își vor face apariția pentru a fi însă supuse prin intervenția îngerilor. Atunci Ultimul Împărat va domni în Ierusalim până la apariția lui Antichrist, când va sui Golgota și își va așeza diadema în vârful Crucii Sfinte, aceasta simbolizând cedarea împărăției sale lui Dumnezeu. Adevăratei Cruci i se acordă un rol foarte important: „Și Crucea Sfântă va fi imediat urcată în ceruri, iar regele grecilor își va oferi sufletul Creatorului său. Atunci pe loc toți conducătorii și toate autoritățile și puterile vor prinde sfârșit”⁸⁴. *Revelațiile* se încheie cu o scurtă privire asupra sorții Antichristului și a anihilării sale la venirea lui Christos pentru judecată.

Estul bizantin a rămas sursa creatoare a legendei Ultimului Împărat al Lumii între anul 700 și 1000, dar popularitatea legendei în Vest este de asemenea vădită de numărul de manuscrise păstrate cu versiunile latine ale lui

Pseudo-Methodius și, mai târziu, de *Scrisoarea despre Antichrist* de la jumătatea secolului al V-lea scrisă de călugărul Adso, care încorporează cea mai veche versiune existentă a legendei în care eroul este un urmaș occidental al moștenirii romane⁸⁵. Din perspectiva rolului vizionarismului apocaliptic în formarea creștinătății eu sugerez că figura Ultimului Împărat a acționat în două feluri. În primul rând, a menținut vie legătura dintre Imperiul Roman creștin al lui Constantin și noua Europă care recunoștea că acest imperiu nu mai e o realitate viabilă, oricât de mult ar fi susținut unii că i-au moștenit mantia. Se salva astfel semnificația Romei în cadrul planului lui Dumnezeu numai proiectând-o în viitor. În al doilea rând, Ultimul Împărat, ca surogat al lui Christos victorios asupra forțelor răului ce se opuneau ordinii lumesc creștin, a devenit instrumentul optimismului terestru ce făcuse parte din spiritul apocaliptic creștin încă de la origini. Dacă exegezele spiritualizante ale Părinților au exclus din învățătura creștină oficială credința în împărăția de o mie de ani din Apocalipsa 20, aceasta s-a strecurat totuși în lumea neclară a textelor pseudonime și apocrife sau a comentariilor. Este încă o demonstrație în sprijinul părerii mele că între anii 400 și 1000 nu s-a asistat la moartea spiritului apocaliptic, ci la transformarea sa.

Aceste viziuni de mult apuse ale finalului lumii au inspirat cutremurătoare opere de poezie și artă. Credința ardentă în ele era partea importantă a motivațiilor conducătorilor Primei Europe atât clericală, cât și laică. În specificul lor apocaliptic, concepțiile despre înspăimântătoarea Zi de Apoi și despre domnia universală a păcii a Ultimului Împărat ne apar străni azi, relicve, chiar dacă impresionante, ale unor credințe ce au fost fie eliminate, fie reinterpretate de știința și teologia modernă. Totuși, speranța într-o zi ce va să vină, fie ea a judecății celor răi, fie a păcii ce depășește orice imaginație, încă mai aprinde spiritele. Voi încheia cu niște cuvinte ale poetului și romancierului austriac modern Ingeborg Bachmann dintr-un interviu acordat cu puțin înainte de moartea sa, în 1973:

„Nu cred în materialism, în această societate de consum, acest capitalism, această monstruozitate în plină desfășurare aici... Cred cu adevărat în ceva ce numesc «va să vină o zi». Și într-o zi va veni. Hm, probabil că nu va veni, pentru că ei ne-au distrus-o mereu, timp de mil de ani ne-au distrus-o. Nu va veni și totuși eu cred în ea. Pentru că dacă nu cred în ea, atunci nici nu mai pot continua să scriu”⁸⁶.

NOTE

1. Din cripta călugărului Mellebaudis. Vezi E. LE BLANT, ed., *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Colecție de documente inedite despre istoria Franței (Paris, 1892), nr. 248 (p.260). Am folosit traducerea (în engleză) a lui J. N. HILLGARTH, *Christianity and Paganism, 350-750* (Philadelphia, 1986), 16.
2. Christopher DAWSON, *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity 400-1000 A. D.* (Londra, 1932), p. XV. Despre Dawson ca profet al unității europene, vezi Prea Onorabilul Lord RAWLINSON OF EWELL, „Europe: the Greater Unity. Christopher Dawson Centennial Lecture”, *The Downside Review*, 10 (1991), 52-63.
3. Vezi C. Delisle BURNS, *The First Europe* (Londra, 1948).
4. Cu privire la dezvoltarea ideii de *christianitas* și a termenilor populari legați de aceasta, vezi Denys HAY, *Europe: The Emergence of an Idea* (New York, 1966) cap. 2; și John VAN ENGEL, „The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem”, *American Historical Review*, 91 (1986), 539-41.
5. Henri Irenée MARROU, „La place du haut moyen âge dans l'histoire du christianisme,” *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente* (Spoleto, 1962), 629.
6. Ernst H. KANTOROWICZ, „The Problem of Medieval World Unity”, publicată prima dată în *Annual Report of the American Historical Association for 1942*, III (1944), 31-7, retipărită în *Selected Studies* (Locust Valley, 1965), 76-81 (citată de la 78).
7. Ce urmează se bazează pe mai multe lucrări anterioare de-ale mele menite să descrie trăsăturile esențiale ale vizionarismului apocaliptic, începând cu cartea mea *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), „Introduction,” 1-36; vezi și „Early Apocalypticism: The Ongoing Debate”, în *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, ed. C. A. Patrides și Joseph Wittreich (Manchester, 1984), 2-39; și „John's Apocalypse and the

Apocalyptic Mentality,” *The Apocalypse in the Middle Ages*, ed. Richard K. Emmerson și Bernard McGinn (Ithaca, 1992), 3-19.

8. Această faimoasă expresie a fost folosită pentru prima oară de Ernst KÄSEMANN în eseul său din 1960 tradus în engleză ca „The Beginnings of Christian Theology”, *Apocalypticism: Journal for Theology and Church*, vol. 6, ed. R. W. Funk (New York, 1961), 40.

9. Această perspectivă este asociată cu interpretarea „consecvent escatologică” a istoriei creștinismului timpuriu popularizată de Albert Schweitzer și Martin Werner.

10. Această formă de structură apocaliptică a timpului și revizuirile sale vor rămâne în centrul cronografe vestice până la anul 1000 d. Chr. Vezi Richard LANDES, „Lest the Millennium Be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE”, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. Werner Verbeke, Daniel Verhelst și Andries Welkenhuysen (Leuven, 1988), 137-211 (mai ales 144-9 și 161-5), Landers se referă la datarea lui Ipolit ca AM I.

11. Cartea a șaptea a *Instituțiilor divine*, de Lactanțiu, scrisă pe la 313, a adoptat tonul apocaliptic profetic modificat de care vorbea pentru prima oară Ipolit. Prin urmare, Lactanțiu pretinde că sfârșitul se găsește la mai puțin de două sute de ani distanță, deși tot el spune că „situația prezentă indică faptul că prăbușirea și distrugerea a tot ce este, va avea loc curând” (*Instituțiile* 7.25). Referitor la domnia de o mie de ani a lui Christos și a sfinților vezi *Instituțiile* 7.23-4. Pentru o traducere în limba engleză și comentariu asupra cârților 7, vezi Bernard McGINN, ed. și trad., *Apocalyptic Spirituality* (New York, 1979), 17-80.

12. Referitor la aceste texte și la alți martori contemporani ai iminenței profetice, vezi lucrarea mea *Visions of the End*, 51-5.

13. Pentru alte idei legate de aceasta vezi B. McGINN, „Influence and Importance in Evaluating Joachim of Fiore”, *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento* (Genova, 1991) 23-5.

14. În lucrarea sa, *Cartea Făgăduielilor și Prezicerilor lui Dumnezeu*, datând aproximativ din 450, Quodvultdeus vede în triumful germanilor arieni un semn al apropierii sfârșitului.

15. Vezi Fabio TRONCARELLI, „Il consolato dell'Anticristo”, *Studi Medievali*, 3a serie, 30 (1989), 567-92.

16. Referitor la aceste texte ale lui Beatus, vezi *Visions of the End*, 77-9. Comentariul la Apocalipsă al lui Beatus respiră prudență, dar prietenul său Elipandus din Toledo îl acuză că propovăduiește public iminența Antichristului.

17. Referitor la istoria acestui aspect al spiritului apocaliptic medieval, vezi LANDER, „Lest the Millennium be Fulfilled”.

18. În primul secol de scrieri creștine, adică de la aproximativ 50 la 150 d. Chr. practic orice document, din cadrul sau din afara Noului Testament, conține o referire la judecata ce va să vină. De exemplu, la Părinții Apostolici, vezi Didache 16, 2 Clement 16-18, Păstorul din Hermas Vis. 4, 1 Clement 23 și mai puțin la Ignatius, Eph. 11.1.

19. Pentru o privire de ansamblu, vezi Peter DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart, 1981), mai ales cap. V, IX-XII și XVII. Dinzelbacher face distincție între aceste viziuni de Tip I și cele mai personale și mai mistice de Tip II care au început în secolul al XII-lea și sunt mai comune pentru Evul Mediu târziu.

20. Pentru o trecere în revistă a genului apocalipselor evreiești și creștine timpurii cu accent pe distincția dintre cele ce conțin o călătorie în altă lume și cele care nu o fac, vezi *Apocalypse: Morphology of a Genre*, ed. John J. Collins (Missoula, 1979). Despre dezvoltarea tradiției, vezi Martha HIMMELFARB, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature* (Philadelphia, 1983).

21. COMMODIANUS, *Instructiones* lib. II, iiii „De die iudicii,” o scriere de 12 versuri (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 15:64-5); și *Carmen apologeticum*, versurile 999-1060. Despre aspectul apocaliptic al lui Commodianus, vezi Jean DANÉLOU, *The Origins of Latin Christianity* (Londra, 1977), 99-123.

22. LACTANȚIU, *Institutiones Divinae* 7.19-20.

23. Aceasta pare să aibă rădăcina în dubla judecată aflată în Apocalipsa lui Ioan, unde prima bătaie și judecată a balaurului este descrisă în Apoc. 19.11-20.3, iar cea de-a doua și ultima judecată este povestită în 20.7-15.

24. Vezi ORIENTIUS, *Commonitorium* 2.163-4: „lassa senescentem respectant omnia finem/ et iam postremo uoluitur hora die.” Citez din ediția ce poate fi găsită în dizertația Sorei Mildred Dolores TOBIN, *Orientii Commonitorium: A Commentary With An Introduction And Translation*, (Washington, 1945)

25. ORIENTIUS, *Commonitorium* 2.355-68 (cu omisiuni):

atque omnis raptim celeratis gressibus ibit
deducens subolem prosapiamque pater.
cunctaque contento ducetur linea tractu,
cum fuerit medius progenitor genitis...
sed fuit a primi genitum quod tempore mundi
usque diem mundo qui modo finis erit,
omnibus e terris animas iustasque reasque
uno constituet iussio prima loco.
nec tamen ulla illinc tanta inter millia perget,
quae non sit domino dinumerata suo.

Descrierea propriu-zisă a scenei judecății ocupă numai rândurile 347-93, dar eu susțin că pedepsele anticipativ descrise aplicate celor netrebnci (11.275-319) și bucuriile celor mântuiți (11.320-46) trebuiesc percepute ca părți ale scenariului Judecății de Apoi. Traducerea în engleză folosită de mine se bazează pe versiunea lui M. Tobin, cu mai multe modificări importante, mai ales în ceea ce privește *iussio prima*, interpretat poetic ca „porunca de la Răsărit” care se potrivește mai bine cu credințele apocaliptice tradiționale creștine.

26. *Saint Patrick: Confession et Lettre à Coroticus*, ed. R. P. C. Hanson (Paris, 1978. SC 249), *Confessio* 34: „quod ita ergo vidimus itaque suppletum est: ecce testes sumus quia evangelium praedicatum est usque ubi nemo ultra est.” Pentru alte referiri la ultima perioadă a lui Patrick, vezi *Confession* 40 și *Scrisoarea* 11.

27. Vezi, de exemplu, *The Works of St. Patrick*, trad. în engleză și note de Ludwig Bieler (Londra, 1953), 87 n. 81; și Noel Dermot O'DONOGHUE, *Aristocracy of Soul* (Wilmington, Va., 1987), 75-8.

28. MARTIN DIN BRAGA, *De castigatione rusticorum*, ed. de C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracaraensis Opera Omnia* (New Haven, 1950), 183-203. Pentru trad. în limba engleză vezi HILLGARTH, *Christianity and Paganism*, 57-64.

29. GRIGORE, *Registrum* XI. 37 în P. EWALD și L. HARTMANN, *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum* (MGH. Epist. Sel. I) 2309-10. Trad. în engleză este din *Visions of the End*, 64.

30. Vezi, de exemplu, BONIFACIU, *Sermones* 1 și 5 (PL 89.845B și 854C- 55A).

31. *Vita S. Caesarii Arelatensis a discipulis scripta* I.27, în S. Caesarii Arelatensis *Opera Omnia*, ed. Gervase Morin (Maredsous, 1942) 2.306; trad. de J. N. Hillgarth în *Christianity and Paganism*, 37. Cezarie a predicat și despre Judecata de Apoi; vezi a sa *Homilia* XIV în PL 67.1075-7D.

32. Am adoptat exprimarea din cartea lui Timothy WEBER despre gândirea americană milenaristă, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism 1875-1982* (Chicago, 1987).

33. Vezi H. R. ELLIS DAVIDSON, *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions* (Syracuse, 1988), 188-94.

34. Rolul apocrifelor în Irlanda a fost studiat de D. N. DUMVILLE, „Biblical Apocrypha and the Early Irish: A Preliminary Investigation”, *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 73, Section c, no 8 (1973), 199-338; Martin McNAMARA, *The Apocrypha in the Irish Church* (Dublin, 1975, retipărită 1984); și Marie HERBERT și Martin McNAMARA ed.,

Irish Biblical Apocrypha (Edinburgh, 1989). Pentru investigații asupra viziunilor irlandeze timpurii ale sfârșitului, vezi St. John D. SEYMOUR, „The Eschatology of the Early Irish Church”, *Zeitschrift für celtische Philologie*, 14 (1923), 179-211; și Brian GROGAN, „Eschatological Teaching of the Early Irish Church”, *Biblical Studies: The Medieval Irish Contribution*, ed. Martin McNamara (Dublin, 1976), 46-58.

35. Folosesc ediția lui J. H. BERNARD și R. ATKINSON, *The Irish Liber Hymnorum*, 2 vol. (Londra, 1898), 1:62-83 pentru text (bazat pe 7 manuscrise) și 2:142-69 pentru trad. și comentariu. B. J. MUIR, „Two Latin Hymns by Colum Cille (St Columba)”, *Revue du moyen âge latin*, 39 (1983) 205-16, oferă cea mai recentă dezbateră, precum și textul provenind de la un al optulea martor.

36. Exprimarea referitoare la Columba ca profet apare într-o prefață irlandeză (1.66). DUMVILLE, „Biblical Apocrypha” 332-3 sugerează că ideea timpurie irlandeză de *canoîn* nu însemna simplul canon biblic, ci „orice text având o autoritate deosebită” care era subiectul comentariilor.

37. Un număr de învățați, cum ar fi BERNARD și ATKINSON (*Liber Hymnorum* 2.143) și DUMVILLE („Biblical Apocrypha”, 319) au constatat afinități între *Altus Prosator* și cunoscuta Apocalipsă Enoh 1 care a fost păstrată în întregime numai în etiopiană. Acestea constau în: (1) interesul pentru soarta anticilor giganti în II. 58-9-cf. 1 En. 6-14; (2) înălțuirea dracilor ca să nu înspăimânte oamenii în II 41-3-cf. 1 En. 10.12 și 18.16; (3) speculațiile cosmologice din strofa nouă până la treisprezece- cf. 1 En. 17-18, 54, 60, etc.; (4) preocuparea față de mișcările astrilor din strofa 19 – cf. 1 en.78; și (5) relatarea despre judecată din strofele 16-22 – cf. 1 En. 100-8. Majoritatea acestor paralele sunt prea largi pentru a dovedi o adevărată îndatorare, dar problema merită un studiu suplimentar. Un fragment latin din 1 En. 106.1-18 care s-a păstrat într-un manuscris breton din secolul al IX-lea (Londra, BM Royal 5.E.13, folio 79v-80r), editat de M. R. James în *Apocrypha Anecdota* (Cambridge, 1893), 146-50, arată că un fel de contact nu ar fi fost imposibil.

38. Țelul principal al strofelor O, P și Q pare a fi acela de a arăta că Vechiul Testament a constituit o dispensă divină, dar nu una salvatoare până la venirea lui Christos. Strofa O susține că numai Christos ca Mielul din Apoc. 5 poate desface cartea sigilată a istoriei, „împlinind anunțul profetic al venirii sale” (*explens sui presagmina aduentus prophetalia*, 1. 85). Strofele P și Q se ocupă de Arborele Vieții și de Moise ce urca pe Sinai, ambele putând fi percepute ca tipuri de activitate mântuitoare a lui Christos. Este interesant de semnalat că și învățatul irlandez din

secolul al IX-lea, Johannes Scottus Eriugena, a interpretat Arborele Vieții ca simbolizându-l pe Christos.

39. Iată strofa U din *Liber Hymnorum* 1.79:

Uagatur ex climactere Orion celi cardine
derelecto Uirgilio astrorum splendidissimo
per metas tithis ignoti orientalis circuli
girans certis ambagibus redit priscis reditibus
oriens post biennium uesperugo in uesperum
sumpta in proplesmatibus tropicis intellectibus.

Această interpretare vine s-o dezvolte pe cea sugerată de Bernard și Atkinson în 2.165-6.

40. Studiul fundamental rămâne cel al lui William W. HEIST, *The Fifteen Signs of Doomsday* (East Lansing, 1952). Heist oferă 96 de versiuni pe care le-a consultat în Apendicele A și include note despre alte 24 de versiuni în Apendicele B. Cu privire la versiunile irlandeze, vezi McNAMARA, *Apocrypha in the Irish Church*, nr. 104 -104J).

41. Textul și o trad. (în engleză) a cărții *The Fifteen Signs*, conținând versurile 8017-393 din *Saltair na Rann* pot fi găsite în HEIST, 2-21; o altă trad. (în engleză) a versurilor 8017-336 are numărul 29 din *Irish Biblical Apocrypha*. Majoritatea experților situează *Saltair* pe la sfârșitul secolului al X-lea, în timp ce o părere deosebită este cea favorizând data de cca 850-900.

42. Manuscrisul cel mai vechi, probabil al versiunii originale mai scurte, datează din secolul al V-lea. Pentru ediție, vezi R. BIHLMEYER, „Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas”, *Revue Benedictine* 28 (1911), 270082. Ambele versiuni sunt trad. în engleză în *The Apocryphal New Testament* de M. R. James, (Oxford, 1969), 55-62.

43. Cele șapte semne – unul pentru fiecare zi din săptămâna finală – anunță sfârșitul, dar îl și anticipează, cel puțin temporar, deoarece au un caracter atât de extravagant încât nu fac, cu siguranță, parte din prezent.

44. Despre concepția lui Grigore referitoare la Antichrist, vezi lucrarea mea *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (San Francisco, 1994), 80-2.

45. *Sancti Gregorii Magni. Homiliae in Hiezechielem Prophetam* 2.6.24 (Corpus Christianorum 142.313): „despicimus ergo ex toto animo hoc praesens saeculum vel extinctum; finiamus mundi desideria saltem cum fine mundi; imitemur bonorum facta quae possumus”. Pentru alte pasaje tipice, vezi *Registrum* 3,29, 3.61 și 10.15; *Mor. in Job* 34.1.1; *Dialogi* 3.38; etc.

46. Relatări pot fi întâlnite în texte precum *Moralia in Job* 9.63.95-66.106 (PL 75:910-18); și 33.20.37 (PL 76:697D-98C).

47. Vezi PL 75:214B; trad. este din *Visions of the End*, 299, secțiunea 5, n. 2.

48. Jacques FONTAINE, „L'expérience spirituelle chez Grégoire le Grand”, *Revue d'histoire de la spiritualité*, 52 (1976), 152.

49. Walter ULLMANN, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (Londra, 1972), 57.

50. J. N. HILLGARTH, „Eschatological and Political Concepts in the Seventh Century”, *Le septième siècle: Changements et continuités, The Seventh Century: Change and Continuity*, ed. Jacques Fontaine și J. N. Hillgarth (Londra, 1992), 220.

51. Comentariul lui Beda poate fi găsit în PL 93:129-206. Despre rolul lui Beda în exegeza medievală timpurie a Apocalipsei, vezi E. Ann MATTER, „The Apocalypse in Early Medieval Exegesis”, *The Apocalypse in the Middle Ages*, 39-50.

52. Henry MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to England* (New York, 1972), 217, a cărei comparație dintre Beda și Grigore în ceea ce privește sentimentul lor despre apropiatul sfârșit vine în sprijinul argumentației mele (vezi 217-18).

53. Pentru o introducere în opera lui Beda, vezi George HARDIN BROWN, *Bede the Venerable* (Boston, 1987).

54. *De temporum ratione* 68 și 70 în *Corpus Christianorum* 123B:537-8, 539-42.

55. Am folosit trad. în engleză a lui Leo SHERLEY-PRICE, *Bede: A History of the English Church and People* (Baltimore, 1961), 247.

56. Vezi ed. engleză a poemului în *Corpus Christianorum* 122:439-44 din care am extras versurile 6-9:

Vtpote commemorans scelerum commissia meorum,
Et maculas vitae, mortisque, inamabile tempus,
Iudiciiue diem horrendo examine magnum,
Perpetuamque reis districti iudicis iram...

Pentru studii ale poemului, surselor sale și influențelor, vezi Leslie WHITBREAD, „A Study of Bede's *Versus de die iudicii*”, *Philological Quarterly*, 23 (1944), 193-221; și „The Sources and Literary Qualities of Bede's Doomsday Verses”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 95 (1966), 258-66.

57. Pentru o privire de ansamblu, vezi Graham D. CAIE, *The Judgement Day Theme in Old English Poetry* (Copenhaga, 1976).

58. Pentru o privire de ansamblu, vezi Dale KINNEY, „The Apocalypse in Early Christian Monumental Decoration”, *The Apocalypse in the Middle Ages*, 200-16.

59. Despre *etimasia* sau despre temele paruslace (legate de venirea lui Christos) în general, vezi Geir HELLEMO, *Adventus Christi: Eschatological Thought in the 4th-Century Apses and Catecheses* (Lelden, 1989).

60. Despre mozaicul de la Santi Cosma e Damiano, ce datează din vremea pontificatului Papei Felix al IV-lea (526-30), vezi Ernst KITZINGER, *Byzantine Art in the Making* (Londra, 1977), 92-4.

61. Există, desigur, o distincție între cea de-a Doua Venire sau Parusia, cu îngeri care suflă în trâmbițe și apariția Fiului Omului în nori, cu semnul său (de obicei perceput ca o cruce) cum îl descrie Matei 24.29-31, și Judecata de Apoi în sine, cu Judecătorul ce stă pe tronul gloriei și îi desparte pe cei drepți de cei păcătoși (Matei 25.31-46; Apoc. 20.11-15). În descrieri mai târziu totuși, aceste două evenimente sunt adesea confundate.

62. Panourile de la Sant'Apollinare datează din perioada conducătorului ostrogot Teodoric care a murit în 526. Pentru o analiză, vezi KITZINGER, *Byzantine Art in the Making*, 63-4. Paulinus din Nola (Scrisoarea 32.17) descrie mozaicul pierdut de pe absida de la Fondi de la cca. 400 d. Chr. care îl reprezenta pe Christos separând oile de capre, și mai există și un sarcofag creștin de la cca. 300 d. Chr., la Metropolitan Museum din New York ce înfățișează această despărțire. Aceste prime reprezentări ar putea avea o semnificație mai mult etică decât escatologică, după cum susține Theodore KLAUSER cu privire la sarcofagul de la Metropolitan în *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10 (1967), 245.

63. Două relatări folositoare de iconografie medievală referitoare la Parusia și Judecata de Apoi pot fi întâlnite la Beat BRENK, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends: Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbild* (Viena, 1966); și Yves CHRISTE, *La vision de Matthieu (Mat. XXIV-XXV): Origines et développement d'une image de la seconde Parousie* (Paris, 1973).

64. Vezi, de exemplu, judecata din fol. 219v-220r din Pierpont Morgan Beatus, ilustrată în *A Spanish Apocalypse: The Morgan Beatus Manuscript*. Introducere și comentarii de John Williams; Analiză codicologică de Barbara A. Shailor (New York, 1991). Beda, în *Historia Abbatum* 6 consemnează că printre scenele din Apocalipsă pe care Benedict Biscop le-a adus de la Roma pentru a-și decora biserica de la Jarrow se găsea una din Judecata de Apoi—*extremi discrimen examinis, quasi coram oculis habentes*. Acestea ar putea foarte bine să fie precursorile îndepărtate ale paginilor despre Ziua de Apoi găsite în manuscrisele ilustrate Beatus.

65. Vezi Richard KRAUTHEIMER, „Introduction to an Iconography of Medieval Architecture”, scrisă în 1942 și retipărită în *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art* (New York, 1969), 115-50.

66. Émile MÂLE, *The Early Churches of Rome* (Londra, 1960), 70-5. Despre relația arhitecturală dintre Santo Stefano și Anastasis vezi lucrarea din 1935 a lui KRAUTHEIMER, „Santo Stefano Rotondo in Rome and the Rotonda of the Holy Sepulchre in Jerusalem”, *Studies*, 69-106.

67. Vezi mai ales Hilary RICHARDSON, „The Concept of the High Cross”, *Irland und Europa: Ireland und Europe*, ed. Proinseas Ni Chathain și Michael Richter (Stuttgart, 1983), 128-32. Pentru mai multe detalii despre crucile înalte a se consulta Nancy EDWARDS, „The Origins of the Free-standing Stone Cross in Ireland: Imitation or Innovation?”, *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, 32 (1985), 393-410. Lucrarea standard, mai veche, despre crucile înalte rămâne cea a lui Françoise HENRY, *Irish Art during the Viking Invasions* (800-1200 A. D.), (Ithaca, 1967), cap. 5.

68. Despre aceste lespezi și datarea lor, vezi Nancy EDWARDS, *The Archaeology of Early Medieval Ireland* (Philadelphia, 1990), 161-3; și R. B. K. STEVENSON, „Notes on the Sculptures of Fahan Mura and Carndonagh, Co. Donegal”, *Journal of the Royal Society for the Antiquities of Ireland*, 115 (1985), 92-5. Despre Carndonagh, care include figura lui Christos, s-a crezut că datează dintr-o perioadă mai timpurie, dar acum s-a constatat că aparține secolelor IX sau X.

69. Aceasta este evident o ilustrare a celei de-a Doua Veniri bazată pe Matei 25, 29-31, în care Christos apare în ceruri purtând crucea și flancat de îngeri sunând din trâmbițe. Dedesubt cei doisprezece apostoli reprezentând „toate neamurile pământului” (25, 30) privesc înfricoșați așteptând judecata. Despre această ilustrație, vezi B. BRENK, *Tradition und Neuerung*, 68-9; Y. CHRISTE, *Vision de Matthieu*, 53-4; și J. J. G. ALEXANDER, *Insular Manuscript: 6th to the 9th Centuries* (Londra, 1978), 66-7.

70. Torino, Biblioteca Nazionale Cod. O.IV.20, f 2a. Există descrieri în BRENK, *Tradition und Neuerung*, 69; CHRISTE, *Vision de Matthieu*, 54; ALEXANDER, *Insular Manuscripts*, 80-1; și mai ales F. HENRY, *Irish Art*, 95-9.

71. Pentru o discuție despre aceste reprezentări ale Judecării de Apoi, vezi mai ales HENRY, *Irish Art*, 162-75.

72. Despre această cruce vezi Robin FLOWER, „Irish High Crosses”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17 (1954), 94-5.

73. Aaron GUREVITCH, în eseuul său „The West Portal of the Church of St Lazare in Autun: The Paradoxes of the Medieval Mind”, *Historical Anthropology of the Middle Ages* (Chicago, 1992) descrie foarte plastic efectul pe care Judecata de Apoi de la Autun, din secolul al XII-lea, trebuia să-l realizeze – „imaginația, cutremurată de speranță și de teamă, transfera Judecata de Apoi din viitor în prezent” (p.96). Din păcate, Gurevitch pune aceasta pe seama rupturii dintre gândirea teoretică a teologilor și mentalitatea populară incapabilă de a înțelege progresia temporală. Oricare ar fi fost diferențele dintre abordările erudite și cele populare din perioada medievală timpurie, eu susțin că și teologii cred că profețiile din Apocalipsă sunt în curs de îndeplinire chiar acum.

74. BRENK, *Tradition und Neuerung*, 43-7.

75. Textul latin era: „Iesus Christus Iudex Aequitatis. Bestiae et dracones cognoverunt in deserto Salvarotem Mundi”. S-a scris mult despre acest subiect. Vezi în special lucrările din *The Ruthwell Cross*, ed. Brendan Cassiday (Princeton, 1992). Pentru identificarea acestor scene am folosit eseuul lui Paul MEYVAERT din colecția sa intitulată „A New Perspective on the Ruthwell Cross: Ecclesia and Vita Monastica”, 95-166, mai ales 135-8. Despre relația cu crucile irlandeze, vezi Eamonn Ó CARRAGAIN, „The Ruthwell Cross and Irish High Crosses: Some Points of Comparison and Contrast”, în *Ireland and Insular Art: A. D. 500-1200*, ed. Michael Ryan (Dublin, 1987), 118-23.

76. *Carmina Sangallensia* VII:

Ecce tubae crepitant quae mortis jura resignant,
Crux micat in caelis, nubes praecedet et ignis.
Hic resident summi Christo cum iudice sancti
Justificare pios, baratro damnare malignos.

Ca în J. von SCHLOSSER, *Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst* (Viena, 1896), nr. 931, la pag. 331. Despre aceste titluri, vezi CHRISTE, *Vision de Matthieu*, 12 și 38.

77. Istoria acestui motiv a fost cercetată de Robert E. LERNER, „Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought”, *Traditio*, 32 (1976), 97-144.

78. Ultima încercare de prezentare generală a legendelor imperiale, cea a lui Frans KAMPERS în *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter* (München, 1895) este acum depășită. Paul J. ALEXANDER a contribuit mult la studiul originilor estice și dezvoltării legendelor, deși unele dintre concluziile sale nu au rezistat unei examinări serioase și erudite. O importanță

deosebită o au lucrările lui „Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor”, *Mediaevalia et Humanistica*, n.s. 2 (1971), 47-82; și *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Berkeley, 1985). Un număr de selecțiuni din textele și discuțiile relevante poate fi găsit în cartea mea *Visions of the End*, mai ales în secțiunile 1,7, 10, 15, 16, 20, 30 și 33. Vezi și lucrarea mea *Antichrist*, cap. 4.

79. Nu există nici o ediție critică a întregului text sirian, dar o trad. din unul dintre manuscrise poate fi găsită la ALEXANDER, *Byzantine Apocalyptic Tradition*, 36-51. În privința datării m-am orientat după G. J. REININK, „Pseudo-Methodius und die Legende vom Römischen Endkaiser”, *Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, 82-111.

80. Referitor la relația dintre Pseudo-Methodius și atitudinea creștină față de Ierusalim și Țara Sfântă, vezi Robert L. WILKEN, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (New Haven, 1992), cap.12.

81. Despre funcția *a posteriori* a spiritului apocaliptic, vezi *Visions of the End*, 28-36.

82. Alexandru cel Mare dobândise deja o funcție în concepția creștină despre sfârșit grație legendei în care el închidea douăzeci și două de națiuni spurcate în spatele unor porți de alamă până sosea momentul ca acestea să fie eliberate la sfârșitul lumii; vezi *Visions of the End*, secțiunea 3, pentru o introducere scurtă și mai ales pentru studiul detaliat al lui Andrew Runni ANDERSON, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Enclosed Nations* (Cambridge, Mass., 1932).

83. Aceste pasaje sunt din textul sirian, folosind trad. lui ALEXANDER din *Byzantine Apocalyptic Tradition*, 48-49. Pentru o trad. a versiunii latine, vezi *Visions of the End*, 75.

84. ALEXANDER trad., 50. Motivul acestei glorificări, după cum textul însuși explică puțin mai devreme, este ca Sfânta Cruce să fie prezentă în ceruri cu Christos la reîntoarcerea acestuia.

85. O trad. și un studiu referitor la *Scrisoarea* lui Adso pot fi găsite în *Apocalyptic Spirituality*, 81-96.

86. Ingeborg BACHMANN, *Wir müssen wahre Satze finden: Gespräche und Interviews* (München, 1983). Folosesc trad. (în engleză) a lui Gabrielle ANNAN din recenzia făcută operei lui Bachmann, intitulată „From the Eternal War”, *New York Review of Books* (March 5, 1992), 12.

Model și scop în istorie în Evul Mediu târziu și în Renaștere

Marjorie Reeves

La începutul secolului al XIII-lea concepția fundamentală cu privire la istorie și la așteptările preconizate în legătură cu timpul viitor se bazau încă foarte serios pe ideile lui Augustin despre cele Șapte Epoci analoage celor Șapte Zile ale Creației, culminând cu Epoca Sabatului¹. Augustin plasase această a Șaptea Epocă în afara procesului temporal, afirmând că punctul culminant al istoriei a fost Întruparea și că ceea ce a mai rămas din procesul temporal nu era decât pur și simplu o perioadă de vigilență, căință și acumulare sufletească, trăită în umbra iminentei judecăți. Nu exista loc pentru alte revelații sau pentru orice fel de idee de „progres” în istorie: binecuvântatul Sabat era repausul sfinților dincolo de timp. Deja la 1200 o nouă perspectivă începuse însă să interacționeze fructuos cu acest tipar moștenit și inerent pesimist al fanteziilor multor gânditori. Călugărul Gioacchino da Fiore, care a murit în 1202, își prezentase concepția sa despre un model progresiv trinitar al istoriei – „oferit” lui de *spiritualis intellectus* – într-un număr de lucrări deja circulând în Europa de Vest². Acest model întreit opera ca un catalizator al aspirațiilor, avansând în secolele al XI-lea și al XII-lea spre o așteptare pozitivă a desăvârșirii Bisericii în Ultima Epocă. Schema și dezvoltarea sa de-a lungul stadiilor (*status*) Legii și Grației spre

o Epocă viitoare a Iluminării în Spirit era, în esență, un element ne-augustinian deoarece acorda un scop procesului temporal în sine într-o mișcare progresivă spre un punct culminant spiritual în istorie. Călugărul însă, ca și contemporanii săi, accepta conceptul tradițional de Șapte Epoci și trăia în umbra Lucrurilor de pe Urmă, crezând că apariția celui mai cumplit Antichrist era iminentă. Pelerinajul Bisericii prin pustie spre splendida Țară a Făgăduinței din *Ecclesia Spiritualis* era marcat de pietre de hotar în suferință și de mulți Antichriști, culminând cu manifestarea unui dublu Antichrist la sfârșitul Epocii a Șasea (simbolizată de trecerea Iordanului). Rupând cu tradiția augustiniană prin aducerea în istorie a celei de-a Șaptea Epoci, cea a Sabatului, el a acceptat totuși imperfecțiunea tuturor realizărilor pământene și se aștepta la o înrăutățire în Epoca a Șaptea sau *Status*-ul al Treilea, care se va fi încheiat cu un Antichrist ultim, conducând instantaneu la Judecata de Apoi. Epoca a Șaptea trebuie clar deosebită de a Opta, a fericirii eterne. Astfel, concepția scopului istoric oferită de Gioacchino la începutul secolului al XII-lea se caracteriza printr-un amestec de model pesimist tradițional cu o așteptare mai nouă, pozitivă, a tranziției către o epocă de împlinire omenească ce precedă timpul final. Totuși, în toată perioada în discuție ceea ce se poate numi perspectiva augustiniană și cea gioacchinită asupra Lucrurilor de pe Urmă au existat în paralel, în opoziție și în interacțiune.

În prima jumătate a secolului al XIII-lea solida reputație a lui Gioacchino a scos în evidență, în general, rolul său de profet al Antichristului, în timp ce implicațiile doctrinei sale trinitariste nu erau încă percepute. De curând însă Dr. Fiona Robb ne-a atras atenția asupra unor mărturii cum că la 1203 expunerile trinitariste ale călugărului erau deja studiate în cele mai înalte cercuri eclesiastice³: o scrisoare a Papei Inocențiu al III-lea către Jean des Bellesmains, fost arhiepiscop de Lyon, se inspiră clar din scrierile și acele *figurae* ale lui Gioacchino. Canalul de comunicare a fost realizat, probabil, de Raniero da Ponza, discipol al lui Gioacchino, care a avut strânse

legături cu Papa. Această scrisoare papală, evidențiind o afinitate uluitoare cu abordarea misterului Trinității caracteristică lui Gioacchino, nu atinge totuși decât într-o frază conceptul de revelație progresivă ce izvorăște din doctrina lui Gioacchino. Dr. Robb ne îndreaptă însă spre o altă scrisoare din 1203 a lui Raniero către Arnald-Amaury, conducătorul ordinului cistercian, în care utilizează întreaga gamă de tipologie istorică a lui Gioacchino, precum și simbolistica numerică a acestuia, inclusiv modelul de trei, pentru a scoate în evidență rolul profetic al Sfântului Bernard și al Ordinului cistercian cu referire la Epoca Sfântului Duh. Interpreții doctrinelor politice ale lui Inocențiu al III-lea îl percep acum ca fiind deschis către viitor în ceea ce privește abordarea schimbării și noile inițiative în Biserică, mai ales în formarea de noi tipuri de ordine religioase. Poate că fusese contaminat de profețiile lui Gioacchino referitoare la „noi oameni ai spiritului” care să conducă Biserica spre cel de-al Treilea *Status*. Scrisoarea lui Raniero evidențiază fără doar și poate rolul cheie jucat de sentimentul religios în cea de pe urmă epocă: „Dumnezeu a glăsuț mirenților prin Moise și Aaron, fețelor bisericești prin Petru și Pavel, iar în aceste zile din urmă a glăsuț prin tagma călugărilor”⁴.

„În aceste zile din urmă”: exprimări precum aceasta se găsesc din abundență în scrierile din secolul al XIII-lea, semnalând sentimentul general de criză într-o epocă ce se simțea a fi în pragul timpului final⁵. Tema a prins mai ales la noile ordine religioase unde membri entuziaști credeau că fuseseră chemați spre o vocație specială în ultima dintre epoci. Aceasta putea lua forma unui imbold reînnoit de renovare a vieții apostolice și de împlinire a profețiilor din Evanghelie, conform cărora întreaga lume trebuie să fie convertită înainte de Sfârșit. Astfel, avântul misionar franciscan a fost alimentat în mare parte de presupunerea acestui rol profetic. Încă de la 1216 Jacques de Vitry a observat că „în amurgul acestei lumi” Dumnezeu i-a trimis pe călugării minorități pentru a reîmprospăta viața apostolică înainte de venirea Antichristului⁶. Misiunea lor i-a purtat până la marginile Europei și dincolo de ele de unde

au trimis știri despre forțele lui Gog și Magog care s-ar fi strâns în spatele legendariei Porți a lui Alexandru din Caucaz. Exista o credință larg răspândită că atunci când „Imperiul Roman” va eșua în reținerea pericolului barbar, nenorocirile finale vor înghiți creștinătatea. Roger Bacon a răspuns acestor zvonuri încurajând Biserica să dea atenție avertismentelor profeților și semnelor timpurilor⁷. La jumătatea secolului, Guillaume de St. Amour, magistrul la Universitatea din Paris, a declarat că „suntem acum aproape de pericolele din timpurile de pe urmă dinainte de venirea Antichristului”⁸.

Dar acest scenariu pesimist era împânzit de scânteie provenind din viziunea gioacchinică asupra Epocii Sfântului Duh, adică împlinirea modelului trinitarist în istorie pe care Gioacchino îl plasase între cea mai mare nenorocire a Bisericii și terminarea *saeculum*-ului. Profețiile sale despre noii oameni ai spiritului ce vor conduce spre cel de-al Treilea *Status* și *ordo monachorum* sau *contemplativorum* ce va întrupa chintesența acestei noi vieți ofereau un rol pozitiv, fascinant, acelor membri ai ordinelor religioase care căutau o porțiță spre noua viață. În rândul franciscanilor, paralela explicită dintre venirea lui Christos și cea a lui Francisc pare a indica un model trinitarist: așa cum cel de-al Doilea *Status* se împlinea prin Întrupare așa și apariția lui Francisc vestește trecerea la cel de-al Treilea. Această interpretare este întărită de creditul deosebit acordat Legii și Testamentului lui Francisc, ridicate pe o poziție de inviolabilitate similară cu cea a Scripturilor. Un singur minorit a împins aceste pretenții până la logica extremă și periculoasă, susținând că autoritatea Bisericii din cel de-al Doilea *Status* fusese transferată acum asupra liderilor *Ecclesiastia spiritualis* și că cea a Scripturilor fusese întrecută de Evanghelia eternă, adică de operele lui Gioacchino⁹. Scandalul provocat de Gerard de Borgo San Donnino la Paris în 1254/5 i-a redus la tăcere efectiv pe gioacchiniți, dar elementul esențial din programul gioacchinic referitor la rolurile cruciale pozitive jucate de oameni în Epoca de pe Urmă au înflăcărat multe minți și au oferit o contrapondere eficientă așteptărilor negative ale

unei intervenții supranaturale directe. Astfel, Sfântul Bonaventura, deși obligat să-i mai domolească pe gioacchiniți, și-a însușit imaginea unui stagiu superior de iluminare spirituală, o stare serafică pe care Sfântul Francisc o atinsese și la care ordinul său aspira¹⁰. Învățatul Petrus Ioannis Olivi a interpretat conflictele din vremea sa în termeni apocaliptici, cum ar fi de Biserica „materială” opusă „adevăratei” Biserici a epocii ce va să vină¹¹. La celălalt capăt al spectrului, Frații Apostolici pretindeau a juca rolul noilor oameni ai spiritului¹², în timp ce documentele inchizitoriale ne arată cum adepții mai umili ai lui Olivi mărturisesc că așteaptă un al Treilea *Status* și comentează care este rolul lor în apărarea flăcării iluminării spirituale¹³.

În Provence și Catalonia grupuri de franciscani terțiari, precum și alții, numiți, în mare, beghini, susțineau sus și tare că ei dețin cheia Epocii de pe Urmă¹⁴. La fel, în Italia, *fraticelli* erau răspândiți prin toată Toscana și Umbria, în final căutând refugiu în Regatul celor două Sicilii. Scoși din Biserica prin persecuție, ei au dezvoltat un concept al „rămășiței salvatoare”: prin atacul iminent al lui Antichrist o mare parte a Bisericii va face apostazie și va fi distrusă; numai o rămășiță de credincioși va intra în cea de-a treia eră binecuvântată ce urmează. Aceștia se vedeau adunați în nava șubredă a Bisericii adevărate, Arca lui Noe a Epocii de pe Urmă, pilotată salvator de Sfântul Francisc, Olivi și Gioacchino prin „potopul” de falși creștini și Antichristi¹⁵.

Pe lângă această nouă așteptare inspirată de viziunea unei *Ecclesia Spiritualis* din Epoca cea pe pe Urmă, reacția tradițională negativă la venirea sigură a lui Antichrist și a Judecății de Apoi a rămas puternică. Fiecare reprezentare a Judecății de Apoi în biserici menținea acest scenariu viu în imaginație. În 1260 mișcarea flagelanților care a cuprins întreaga Italie, răspândindu-se mai apoi în Franța și Germania, a incorporat acest curent al terorii într-un anume gen de criză¹⁶. Aici avem de-a face cu o anomalie. Anul 1260 era asociat în mod deosebit în numerologia gioacchinică cu tranziția de la al Doilea la al Treilea *Status*. Totuși, acțiunile flagelanților par a exprima numai

penitență înspăimântată în așteptarea unui sfârșit iminent și multiplele relatări cronicărești despre mișcare nu relevă nici o trăsătură gioacchinită. Vocea flagelanților se face auzită în grandiosul imn *Dies Irae* care a căpătat o formă finită în această perioadă:

Zi a mâniei, zi a groazei,
Totul se va prăbuși în cenușă
Martor David cu Sibila.
Ce tremur se va pogori asupra lor
Când judecătorul va veni la judecată,
Dându-i pe toți deodată la o parte.
Sunete de trâmbițe cu tonuri înspăimântătoare
Peste mormintele din valea morții...

În general, se pare că există mereu o oarecare ambivalență între așteptarea Epocii Sfântului Duh și certitudinea catastrofelor Lucruri de pe Urmă. Chiar și pentru Gioacchino modelul trinitarist este legat de cele șapte nenorociri din dublul model de șapte în care Biserica trebuie să sufere la fel ca Israelul odinioară.

Tocmai astfel de valuri de emoționalitate religioasă isterică încerca Biserica să combată. Deși traiul în umbra Zilei de Apoi atrăgea după sine căința salutară a celor credincioși, li se interzicea să caute prin calcule și să determine prin „semne” când va veni Antichristul sau Ziua Judecății. Avertismentul lui Iisus – „Nu este treaba voastră să știți vremurile sau soroacele; pe acestea Tatăl le-a păstrat supt stăpânirea Sa” (Fapte 1.7) – era fundamental în eradicarea oricăror astfel de speculații. La sfârșitul secolului al XII-lea s-a iscat o aprigă dispută academică la Paris și Oxford cu privire la legitimitatea speculațiilor despre apropierea Lucrurilor de pe Urmă. Aceasta a pornit de la opusculul lui Arnaldo din Villanova, *De Tempore Adventus Antichristi*¹⁸, în care se oferă o sumă de argumente academice în apărarea unor astfel de calcule. Henry de Harclay, cancelarul Universității Oxford, conducea tabăra adversă cu un important *Quaestio: Utrum Astrologi vel Quicumque Calculatores possint probare Secundum Adventum Christi* (Dacă este posibil pentru

astrologi sau alți socotitori să determine momentul celei de-a Doua Veniri a lui Christos)¹⁹. În 1310 Nicholas din Lyra a scris: *Quodlibet: Utrum possimus scire an Antichristus sit natus vel non natus adhuc* (Este oare posibil ca noi să știm dacă Antichrist s-a născut deja sau nu?)²⁰. Dominicanul Jean Quidort (Jean de Paris) a exprimat, poate, poziția multora în al său *Tractatus de Antichristo*, începând convențional cu cuvintele: „Nu este treaba voastră să știți...”, adunând totuși laolaltă profeții și calcule ce duceau toate la concluzia că lumea se apropie de sfârșit²¹.

Diferendul lui Arnaldo cu scolasticii subliniază contrastul dintre disputa academică și implicarea pasionată în așteptarea Lucrurilor de pe Urmă. Devenind din ce în ce mai radical, Arnaldo s-a transformat în animatorul grupurilor de „beghini” și terțieri din Catalonia care se așteptau la schimbări revoluționare. A publicat în propria sa casă opusculă în catalană asupra timpului și a adunat profeții în biblioteca sa²². Mesajul său către credincioși era să fie vigilenți și atenți, apărând comoara viitorului în timp ce așteaptă criza iminentă. Această atitudine mai este prezentă și într-o lucrare de la mijlocul secolului al XIV-lea produsă de un grup din Catalonia și intitulată *Summula seu brevilogium super concordia Novi et Veteris Testamenti* (Rezumat sau expunere scurtă asupra concordanței dintre Noul și Vechiul Testament)²³. Aceasta reia modelul lui Gioacchino referitor la generațiile istorice, profetind tulburări politice violente imediate și numeroși Antichriști. Autoritățile existente atât laice, cât și ecleziastice vor fi, în cele din urmă, înlăturate și se va ajunge la o perioadă de preafericire sub un nou Zorobabel care va uni coroana și cărja episcopală. În mod semnificativ, esența noii epoci este exprimată mai degrabă de o puternică sărăcie evanghelică decât de o iluminare spirituală sporită.

Este posibil ca în cercul lui Arnaldo sau într-un grup înrudit din Provence să fi apărut pentru prima oară *Vaticinia de summis pontificibus* (Profeții cu privire la pontifii supremi)²⁴. Oricare ar fi proveniența lor – iar disputa nu a fost încă lămurită – ele întruchipează o

așteptare de la începutul secolului al XIV-lea conform căreia papalitatea mondială va fi transformată în Ultima Epocă de o succesiune de Papi angelici (sau de unul singur). Aceste profeții se trag dintr-un model bizantin, așa-zisele Oracole ale lui Leon cel Înțelept, o serie de cincisprezece profeții enigmatice despre împărați, fiecare constând într-o *figura* simbolică, o explicație (legendă) și un scurt text. Tranziția de la un regim politic violent la o nouă viață binecuvântată are loc cam la două treimi pe parcursul seriei. Cel mai recent erudit care s-a ocupat de Oracolele lui Leon, Dr. Vereecken, nu crede că acestea au fost formulate inițial în contextul Lucrurilor de pe Urmă, ci că au fost însușite de adaptatorii lor occidentali care au substituit papii împăraților, devenind parte a dramei Vremii Sfârșitului²⁵. Această dramă necesită o întrerupere radicală a succesiunii papale. Electorii sunt convocați de o voce divină să caute printre stânci eremitul care să fie următorul papă. În Epoca de pe Urmă trebuiesc întronate idealurile de sărăcie și contemplare. În această secvență profetică vizionarii au găsit însă un mod de a apropia autoritatea tradițională de schimbarea radicală: Papa Angelic continuă să fie chemat la tronul Sfântului Petru, iar autoritatea istorică a Bisericii latine rămâne neștirbită până la sfârșitul timpului.

Nu există dubii că, într-un fel sau altul, figura acestui Papă Angelic ocupa un loc important pe scena Sfârșitului de-a lungul secolelor al XIV-lea, al XV-lea și în prima jumătate a celui de-al XVI-lea. Pentru a contrabalansa figura omniprezentă a lui Antichrist, aceasta simboliza speranța într-o epocă de realizări pozitive în cadrul istoriei înainte de scurgerea timpului. La jumătatea secolului al XIV-lea a fost produsă o a doua serie de cincisprezece Profeții papale, probabil într-un mediu florentin. Aceasta prezintă un punct culminant tradițional, sosirea Antichristului, dar, semnificativ, atunci când prima înșiruire, de cincisprezece papi se termină cu Urban al VI-lea, cele două serii sunt puse laolaltă, cea din urmă fiind cea dintâi, astfel încât simbolul Antichristului să cadă fără nici un fel de pagube chiar la mijloc, iar seria întreagă de treizeci să

atingă punctul culminant tot cu figurile Angelice. Acest text profetic a atins o mare popularitate în timpul Renașterii. O a doua figură escatologică, cea a Ultimului Împărat al Lumii, având o istorie ce merge până la Siria secolului al VII-lea²⁶, izvorăște în primul rând dintr-un model mai vechi, negativ al istoriei. Se va ivi un mare împărat care va cuceri multe ținuturi, va ține în frâu barbarii și va asigura o epocă trecătoare de pace și prosperitate. La auzul zvonurilor despre apariția lui Antichrist el își va pune funcția și spiritul în mâinile lui Dumnezeu pentru că numai intervenția divină poate câștiga în ciocnirea ultimă cu răul. Spre sfârșitul Evului Mediu însă această formă clasică de prezentare a prăbușirii finale a autorităților pământene este colorată de rolul pozitiv gioacchinit în Epoca de pe Urmă. De exemplu, o parte a propagandei pro-Hohenstaufen ia astfel de tonuri. Este imposibil de spus cât de mult și-a arogat Frederic al II-lea un rol mesianic, dar paralela făcută cu bună știință între Betleem și propriul loc de naștere, Jesi, adaptarea cuvintelor profetului Mihail la sine, capătă nuanțe de nou salvator într-a treia epocă²⁷. Și Pierre Dubois, în propaganda sa pentru plănuita cruciadă a lui Filip al IV-lea, folosește imaginea unui al doilea Carol cel Mare²⁸. În acest moment, un mic text profetic, cunoscut ca *Liber de Flore* și asociat cu Profețiile papale, înfățișează un parteneriat binecuvântat dintre Papa Angelic și împăratul francez în întreprinderea de a aduce întreaga lume într-o singură stână cu un singur păstor²⁹. Fie că a fost considerată numai ca un mijloc propagandistic folositor sau ca întruparea unui țel serios, presupunerea unui rol escatologic s-a vădit un instrument remarcabil.

Evenimentele desfășurate în ultimele decade ale secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea s-au adevărat perfect unor interpretări ce prevedeau un conflict cosmic final între bine și rău. Este posibil ca însăși întinderea Marii Schisme, datorată încăpățânării cu care papii în dispută se agățau de rolurile lor, să-și fi dobândit caracterul atât de aprig din fundalul escatologic pe care se juca drama. Programul gioacchinit al marilor năpaste de la

sfârșitul celei de-a șasea epoci, incluzând conceptul unui dublu Antichrist – fals papă și tiran crud – fusese deja pregătit. În 1378, un gioacchinit calabrez necunoscut, Telesphorus din Cosenza, a compus un scenariu profetic care s-a bucurat de mare atenție din cauza relevanței sale contemporane³⁰. Un agent satanic se va ivi pretinzând a fi împăratul și va alege un fals papă. În conflictul ce urmează, adevăratul papă angelic și slujitorul său credincios, regele francez, se vor dovedi victorioși după multe și mari încercări. Apoi, într-un parteneriat fericit, vor iniția Epoca de pace și armonie a Sabatului.

Asociată cu *libellus* -ul lui Telesphorus din Cosenza se află o profecie despre un al doilea Carol cel Mare care schițează un program triumfător pentru un rege francez culminând cu încoronarea acestuia ca împărat de către un înger³¹. Perioada Schismei a generat reacții pesimiste și deziluzionate. Heinrich de Langenstein, vicecancelar al Universității din Viena, a fost inițial captivat de programul gioacchinit și, în 1390, într-o predică de Înălțare rostită în fața întregii universități, l-a laudat cu fervoare pe Gioacchino pentru metodele sale de a prezice Lucrurile de pe Urmă. Există totuși în demersul său o notă de defensivă împotriva criticilor și, doi ani mai târziu, acesta realizează o întoarcere de trei sute șazeci de grade, lansând un atac violent împotriva lui Telesphorus din Cosenza, Gioacchino și alți astfel de profeți contemporani³². Amărăciunea acestui opuscul relevă o atmosferă de deziluzie extremă: lumea îmbătrânește, gloria Bisericii începe să pălească, caritatea se duce de râpă, profeții lui *renovatio* ne-au înșelat. În același mod, în secolul al XV-lea, Jacobus de Paradiso într-o lucrare, *De Septem Statibus Ecclesie...* (Cu privire la cele Șapte Epoci ale Bisericii), declară că este imposibil ca Biserica să fie clădită de agenți umani: „De aceea, cred că lumea va continua să se prăvălească pe căi necurate, în hăurile răutății, până când se va ivi Fiul Pierzaniei”³³.

Dacă disputa teologică din cercurile academice se învârtea mai mult în jurul legitimității încercărilor de a prezice evenimentele din Vremea Sfârșitului, în cercurile

entuziaste de oameni profund religioși dezbaterile despre rolurile așteptate în ultima dramă continua neabătută în ultima parte a perioadei studiate. În 1378 o profecie ce circula prin Florența mărturisește despre un grup de *fraticelli* activând încă în Toscana. Aici Biserica romană este condamnată intens ca fiind Noul Babilon, dar un „papa santo incoronato dagli angeli” (un papă sfânt încoronat de îngeri) este așteptat să vină în curând³⁴. Mult mai convenționale, dar preocupate de viitorul profetic au fost discuțiile din cercul de la Santo Spirito, mănăstirea augustiniană din Florența. Aici, scrisorile eremitului de la Vallombrosa, Giovanni delle Celle, dau la iveală necesitatea interpretării urgente a semnelor timpului. Giovanni studiază neliniștit Fiara care este *figura* ultimă în cea de-a doua serie a Profetiilor despre papi: „Această Fiară este Antichristul, și, cu adevărat, cineva mi-a spus că va fi un alt papă: deci, în legătură cu această problemă una din două trebuie să fie adevărate: fie cartea pe care am văzut-o este greșită, fie cineva și-a adăugat propriile interpretări; astfel, rezultatul rămâne de văzut”³⁵. Surse manuscrise din Florența ne arată că un val de așteptare a Antichristului și *renovatio mundi* sub un papă angelic a continuat în secolul al XV-lea, oferind material din belșug mesajului lui Savonarola. În 1399 o mișcare larg răspândită a unor grupuri penitente cunoscute sub numele de *Bianchi* a cuprins întreaga Italie de nord, suscitând reacții emoționale referitoare la drama finală ce avea să se joace la Roma, unde un nou papă va apărea la aproximativ 1400, când va fi pace și îndurare în toată lumea³⁶.

În secolul al XV-lea Venetia a devenit un centru al așteptărilor profetice – poate din cauza faimoasei legende asociindu-l pe Gioacchino unor mozaicuri de la San Marco³⁷. Aici, pe la 1454, Domenico Mauroceno a alcătuit o carte de fragmente apocaliptice și a cerut unui dominican, fratele Rusticianus, să selecteze, scurteze și aranjeze acest material. Miezul era format din *libellus* al lui Telesphorus și copia păstrată a fost făcută de un anume Andreas la mănăstirea San Cipriano după un exemplar de la San Giorgio Maggiore. Interesul față de programul lui

Telesphorus de schismă și *renovatio* sub papa angelic și împăratul francez era larg răspândit la Venetia, fără îndoială în parte datorită faptului că autorul a reușit să introducă un rol special pentru flota venețiană în sprijinul forțelor „binelui” atunci când are loc bătălia cosmică între papii și împărații schismatici și cei adevărați. Preocuparea lui Mauroceno față de profeții era cunoscută și în afara Venetiei. Scriindu-i acestuia în 1495 de la Florența, Pietro Delfino, conducătorul așa-numiților Camaldosi, relatează o vizită a învățatului Zenobio Accaiuoli ce îi aduce profeții, inclusiv una despre papa angelic. Acum Delfino îl roagă pe Mauroceno să-i trimită o copie a *papalistei* (adică a Profețiilor despre papi) care se găsea în posesia acestuia³⁸. Era un manuscris apropiat de copia de la San Cipriano utilizată în 1516 de un eremit augustinian, Silvestro Meuccio, pentru prima dintr-o serie de publicații gioacchinite din Venetia care includeau și cele trei lucrări principale ale lui Gioacchino³⁹. Există mărturii mai timpurii în cadrul acestui Ordin despre interesul arătat profeției lui Gioacchino de noii monahi, dar acum marele rol al ordinului de eremiți reformatori așteptați este clar pretins de augustinieni⁴⁰. Prefețele lui Silvestro pentru aceste ediții ne înfățișează un grup devotat ce studiază profețiile, căutând să citească semnele timpului și așteptând o criză anume. Chiar și liderul lor umanist, Egidio da Viterbo, și-a dezvăluit preocuparea față de așteptările apocaliptice, îndemnându-l pe Silvestro să publice lucrarea lui Gioacchino *Expositio in Apocalypsim*⁴¹.

Dimensiunea politică a profeției în secolele al XV-lea și al XVI-lea ridică probleme interesante de motivație, adesea de nerezolvat. Oare conducătorii și politicienii și-au formulat ambițiile și strategiile în contextul Vremii Sfârșitului sau pur și simplu au privit imaginile intense ale profeției ca fiind folositoare pentru țelurile lor retorice și diplomatice? Aceste imagini au influențat într-adevăr reacțiile sau răspunsurile politice? Pe la mijlocul secolului al XV-lea un mic episod semnificativ poartă spre aceste întrebări. La acea vreme, ne amintim că existau, pe scena profetică, două tipuri de conducător: aprigul pedepsitor și

domnitorul bun care avea să restabilească Biserica și să inaugureze epoca binecuvântată. Pentru școala de profeție italiană/franceză crudul pedepsitor așteptat ar fi fost Frederic al III-lea. Așa că atunci când în 1453 Frederic al III-lea chiar și-a făcut apariția la Roma pentru a fi încoronat, mulți s-au întrebat dacă el era acel teribil tiran și n-au știut dacă să rămână sau să fugă. Aeneas Silvius Piccolomini ne spune că însuși Papa Nicolae al V-lea nu știa ce să creadă: „era înfricoșat, dar și încrezător; pe de o parte, se temea să renunțe la putere, pe de alta râvnea la gloria de a-l încorona pe Caesar”⁴². În timp ce stăteau de vorbă, Papa l-a acuzat direct pe Frederic de rolul său malefic profețit, la care Frederic i-a replicat: „Intenția mea față de Biserica lui Dumnezeu este bună și corectă; dacă Dumnezeu dorește să poruncească altfel în ceea ce mă privește sau prin mine, a Lui este puterea, căci El este singurul care cunoaște toate lucrurile și le potrivește conform dorinței sale drepte”⁴³.

Elementul de fatalitate din răspunsul lui Frederic apare din nou în următoarea mare criză profetică din Italia. În Florența lui Savonarola exista un amestec ciudat de curente profetice⁴⁴. Fratele însuși s-a inspirat din surse medievale biblice și convenționale în alcătuirea proclamației sale referitoare la pedepsirea iminentă a Florenței, Romei și Italiei. Dar s-a orientat și după viziunea gioacchinită a epocii binecuvântate ce avea să vină. Aici conceptele medievale despre Epoca Sabatului și cel de-al Treilea *Status* s-au contopit cu modelul ciclic aparținând tradiției clasice a Epocii de Aur ce revine. În ajunul revoltei din Florența, platonicienii căutau acel *plenitudo temporum*, fiind totuși cuprinși de teama de Antichrist. În 1492 Marsilio Ficino a proclamat într-o scrisoare faimoasă sosirea Epocii de Aur, după cum se vădea în artele înfloritoare, în dezvoltarea literelor umaniste și inventarea tiparului⁴⁵. Și totuși atunci când Savonarola a lansat avertismentul solemn de nenorocire iminentă, membrii Academiei platoniciene au devenit penitenții săi, *piagnoni*. Între aceștia erau incluși Pico della Mirandola și Giovanni Nesi, care în 1496 a publicat *Oracolo de novo saeculo*, unde

catastrofa și reînnoirea sunt suprapuse într-un amestec straniu de neoplatonism, mistere oculte și profetie medievală⁴⁶. El are viziunea unui Nou Ierusalim florentin care îmbină epoca gioacchinită a spiritului cu clasică Epocă de Aur.

Asocierea prezicerii lui Savonarola despre pedeapsa ce se apropie cu venirea armatei invadatoare a lui Carol al VIII-lea a declanșat o notă de teroare fatalistă în inimile florentinilor. Probabil că însuși Carol al VIII-lea credea în rolul său escatologic, fiind influențat de profetiile legate de al doilea Carol cel Mare, în care distrugerea Florenței și a Romei făcea parte din programul așteptat⁴⁷. Florența își deschidea porțile regelui francez în speranța că prin cooperarea cu un agent profetic dezastrul avea să fie îndepărtat. În povestea expediției nenorocite a lui Carol întâlnim tipul de situație ce avea să se repete în anii următori. Pe de o parte, puțini politicieni au o voință suficient de puternică ca să ignore profetii: ei cred, pe jumătate, că programul care trebuie îndeplinit prin agenți stabiliți de divinitate este inevitabil. Pe de altă parte, se pun serios pe treabă – cum a făcut papalitatea în cazul lui Carol al VIII-lea – pentru a zădărnici programul prin toate subtilitățile posibile de diplomatie și prin manevre armate. Desigur, profetii erau întotdeauna înfrânți, dar politicienii nu puteau niciodată să-i ignore în totalitate.

În Italia renașcentistă a secolului al XVI-lea figurile profetice ale Vremii Sfârșitului împânziseră toată țara. În timp ce eremiți lunatici pesimiști alergau din oraș în oraș proclamând venirea Antichristului⁴⁸, optimismul era reaprins de un text ciudat cunoscut sub numele de *Apocalypsis Nova*, adus la lumină în circumstanțe misterioase, și care declara că, deși neștiut, viitorul papă angelic era deja prezent la Roma⁴⁹. Această carte, atribuită preafăcutului Amadeus de Silva, are forma unor conversații cu o ființă angelică în care mesajele despre papa cel așteptat formează o parte dintr-o serie de stranii disertații teologice. Acest anunț profetic a stârnit un extraordinar interes și a popularizat *Apocalypsis Nova*. Cât de mulți aspiranți la acest rol a creat și în ce măsură le-a

influențat țelurile? Un caz notabil, dar enigmatic este cel al cardinalului Carvajal, care a fost unul dintre principalii actori implicați în aducerea cărții la lumină⁵⁰. Istoricii l-au considerat, în general, a fi fost un cleric mirean ambițios care și-a ratat dorința supremă de a deveni papă. Astfel, faptul că a promovat schismaticul Conciliu de la Pisa (1511-12) este perceput ca un pas în realizarea ambiției sale. Preocuparea sa pentru profetiile și „semnele” Vremii Sfârșitului în lumea contemporană își găsisese deja expresie detaliată într-o lungă predică din 1508, și cel puțin un contemporan afirmă că se credea chemat să joace un rol angelic, păstrându-și pentru folosința personală o copie origină din *Apocalypsis Nova*. Există mărturii suplimentare despre faptul că a propovăduit reforma Bisericii și că a protejat grupuri religioase de orientare profetică. Eșecul disperatei manevre de la Pisa l-a aruncat undeva foarte jos și ultimele sale speranțe de a ajunge în posesia tiarei s-au zădărnicit atunci când Adrian al V-lea a fost ales în 1522. Chiar și așa, într-un discurs de întâmpinare a lui Adrian, se referă totuși la profetie, cerându-i noului papă să-și asume un rol profetic și să inaugureze epoca Reformei. Carvajal dă impresia unui actor pe fundalul Vremii Sfârșitului, „îndemnat de viziuni profetice ce par adesea să-i confere un rol important în împlinirea lor”⁵¹. Cardinalul Guillaume Bricconnet s-a asociat cu Carvajal în convocarea Conciliului de la Pisa. În mod cert, sprijinul francez acordat conciliului schismatic avea în parte motivație politică, dar, din nou, avem de-a face cu un amestec de rațiuni deoarece familia Bricconnet era bine-cunoscută pentru apartenența sa la cercurile așa-numitei *préreforme* franceze. Fratele lui Guillaume, Denis, făcea parte din coteria religioasă *Eterna Sapienza* strânsă în jurul călugăriței milaneze Arcangela Panigarola⁵². Probabil că înainte de Conciliul din Pisa, Denis Bricconnet făcuse deja cunoștință cu *Apocalypsis Nova* și cu siguranță că pe la 1514 papa angelic devenise una dintre principalele teme ale așteptării profetice în societatea *Eterna Sapienza*.

Îngemănarea de profetie și politică este vizibilă pe parcursul întregului pontificat al lui Leon al X-lea. Oare

papa însuși acorda vreo atenție așteptatului angelic? S-a sugerat că la un moment dat și-a arogat acest rol și probabil că mai mulți contemporani ai săi au pretins acest titlu pentru el. Dar pentru un papă numit Medici care făcea tot felul de manevre spre a păstra succesiunea papală în familie, puterea profeților reprezenta o amenințare, o influență destabilizatoare ce trebuia suprimată. Un portret al sfântului cardinal Sauli, realizat de Sebastiano del Piombo și datat din 1516, a fost recent interpretat ca exprimând prin diverse simboluri mesajul că el este cel menit să fie viitorul papă angelic⁵³. În 1517 Sauli este, în mod inexplicabil, acuzat de a fi implicat într-o conspirație împotriva lui Leon al X-lea. Aruncat în temniță, moare la scurt timp după ce este eliberat. Se sugerează – de către un contemporan – că Leon s-a simțit amenințat pentru că auzise că profeția i se aplica lui Sauli. Profesorul Jungić, care a propus această interpretare, leagă faimosul portret de Rafael al lui Leon al X-lea (datat 1517-18) de portretul lui Sauli și comentează hazardat cum că artistul, însușindu-și simbolurile lui Piombo, îl prezintă pe Leon însuși ca pe un posibil papă angelic⁵⁴.

Fără doar și poate, profeții au cauzat multe necazuri politicienilor la începutul secolului al XVI-lea. Amintirea lui Savonarola era încă puternică printre discipolii săi: prima parte a programului său profetic (pedepsirea) se îndeplinisese, dar cea de-a doua parte (*renovatio mundi*) mai era încă așteptată. Aceasta a generat multe tulburări pricinuite de aspiranți la rolul angelic. Într-o vizită la Florența, în 1516, Leon al X-lea a încercat să înăbușe aceste elemente radicale obținând o condamnare oficială a doctrinei lui Savonarola într-un conciliu provincial⁵⁵. În mod surprinzător, a trezit în mai mulți teologi respectați, inclusiv Contarini, o reacție de apărare a principalei doctrine a călugărului. Posibil ca așteptările escatologice ale epocii să fi fost amenințătoare, dar nu puteau fi nesocotite. Încercările următoare ale lui Leon de a-i suprima pe profeți au condus la numirea unei comisii în cel de-al cincilea Conciliu de la Laterano care să furnizeze directive pentru controlul predicatorilor și profeților apocaliptici. Eccleziastii

erudiți din Conciliu erau, desigur, dornici să reprime formele populare de încercare a prezicerii viitorului prin prorocii, astrologie, vise, viziuni personale și așa mai departe. Totuși, cum scrie profesorul Minnich: „Cei doisprezece predicatori care se adresau Conciliului de la Laterano se învăluiau adesea în mantia profeției. Pretindeau că Biserica se află în ultima epocă... și că Dumnezeu va pedepsi creștinătatea în cazul în care Conciliul nu va reuși să obțină reforma... La orizont însă plutea o eră nouă. Fie ca Biserica să fie purificată de Conciliu care să înceapă glorioasa Vreme a Sfârșitului”⁵⁶. Minnich analizează viziunea principalilor membri implicați în redactarea decretului *Supernae majestatis praesidio* (1516) pentru reglementarea predicării, arătând cât de serios era abordată problema profeției în acele zile de pe urmă⁵⁷. Decretul scotea în evidență condamnări abuzive și impunerea de limite asupra predicatorilor apocaliptici, iar pe de altă parte confirma rolul adevărat al profetului. „Astfel, profeția Renașterii, când abuzurile erau condamnate, predicatorii ținuti sub control, avea totuși legitimitatea sa formal acceptată, intrând astfel în legislația Bisericii universale chiar în ajunul Reformei”⁵⁸.

Cel mai izbitor exemplu de înalt prelat al Bisericii din Renaștere având o concepție guvernată de așteptarea escatologică a fost cardinalul Egidio da Viterbo, conducătorul eremiților augustinieni, erudit umanist, membru al comisiei despre profeție, faimos însă pentru predicile sale apocaliptice. În viziunea sa despre viitor se împleteau cele două curente ale mitului clasic și profeției medievale. Era entuziasmat de ideea unei Epoci de Aur ce avea să revină, și, cu toate acestea, predicile sale avertizau constant despre apropierea Lucrurilor de pe Urmă. Cele două modele fundamental incompatibile ale istoriei – ciclic și linear – sunt puse împreună în mod straniu. Suprapunerea celor două este clar ilustrată de o predică encomiastică rostită la San Pietro în fața lui Iuliu al II-lea, în 1506. Se inspira din veștile despre cuceririle portugheze din Orientul Îndepărtat. Apostrofându-l pe papa, Egidio exclamă: „Am vorbit de Epoca de Aur... Așa că acționează

acum, părinte binecuvântat. Vezi cum Dumnezeu te cheamă prin multe voci, atât de multe profeții, atât de multe fapte bine săvârșite". Apoi el leagă în mod straniu faimosul oracol virgilian – „Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna” (Acum Fecioara se întoarce, domnia lui Saturn se întoarce) – de profețiile din Vechiul Testament. Pentru a interpreta corect marile evenimente contemporane era necesară, mai întâi de toate, o întoarcere la textul sacru: *Scrutamini scripturas*⁵⁹.

Nuanța de mitologie clasică, neoplatonism, Cabală ebraică și profeție biblică se împletesc în vasta *Historia Viginti Saeculorum* a lui Egidio, terminată în 1519⁶⁰, care a fost descrisă ca „storia assoluta della umanità sub specie aeternitatis”. Este uluitor că aici el se îndepărtează atât de modelele clasice, cât și de cele medievale ale istoriei pentru a-și construi propriul model dublu de zece epoci înainte și zece după Întrupare, bazat pe o scară cabalistă urcătoare până la zece, numărul perfect. Dar tensiunea dintre viziunile optimiste și pesimiste, dintre interpretarea istoriei ca suind spre un țel sau decăzând din perfecțiunea de odinioară apare încă o dată evidentă aici, pentru că Egidio folosește scara coborâtore a epocilor simbolizată de metale derivate atât din Cartea lui Daniel, cât și din Hesiod. Cu toate acestea, concordanțele dintre istoria pre-și post-Întrupare relevă o mișcare progresivă către o apoteoză finală a Bisericii în epoca a zecea (sau a douăsprezecea). Egidio utilizează fascinant modelul dublu al „semnelor” din legenda clasică și din istorie (inclusiv Etruria), precum și din acele *figurae* ale Vechiului Testament pentru a trasa îndeplinirea gradată a planului lui Dumnezeu. Psalmul 19 prevestește dezvăluirea țelului divin în epoca a noua (sau a douăsprezecea): versetul patru, „dar răsunetul lor răzbate tot pământul”, este un minunat indiciu al noilor ținuturi descoperite la est și la vest, în timp ce Iuliu este asemuit cu viteazul din versetul cinci care se bucură să-și urmeze calea deoarece a preamărit gloria Romei în atât de multe feluri. Astfel, Egidio avansează spre punctul culminant așteptat al istoriei din epoca a zecea sau a douăsprezecea. Toate semnele

arată spre Leon al X-lea ca fiind primul pontif al Epocii de Aur ce începe. Poartă numărul sacru și numele mistic de Leon; numele de familie, Medici, semnifică vindecătorul de răni, iar dafinul asociat cu bunicul său Lorenzo Magnificul simbolizează strălucirile epocii. Acum se adună toate elementele noli epoci: o nouă înțelegere a Scripturilor și o nouă înflorire a retoricii, poeziei și artelor; noua reformă a Bisericii în doctrină și morală; deschiderea de noi lumi în fața unor ochi uluiți. Acum creștinii sunt chemați să realizeze convertirea întregii umanități și să adune toți oamenii într-o singură „stână” înainte de Sfârșit. Armonia internă a tuturor cunoștințelor și unitatea externă a tuturor neamurilor se îngemănează: *plenitudo temporum, plenitudo gentium, plenitudo doctrinae*. Ironia unei astfel de profeții la anul 1519 nu are nevoie de nici o subliniere.

La o primă vedere pare imposibilă conexiunea între această viziune extatică și *realpolitik*-ul din Europa secolului al XVI-lea. Totuși, profețiile formează o parte din moneda diplomatică în circulație atunci. Cel de-al doilea Carol cel Mare e din nou în picioare. Când Împăratul Maximilian I s-a căsătorit cu Maria de Burgundia, tradițiile profetice franceze și germane s-au îmbinat, iar uniunea lor a fost salutăta în *Prognosticatio* a lui Johann Lichtenberger și diverse alte opusculă⁶¹. Aceasta a fost fructificată prin nepotul lui Maximilian, Carol. Profețiile au cuprins chiar și camera electoare de la 1519, dar deja în 1517 viitorul cancelar al lui Carol, Gattinara, îl îmboldea pe acesta, pe atunci rege al Spaniei, să-și asume rolul destinat de cuceritor al sarazinilor și inaugurator al lumii ultime *monarchia christianorum*⁶². În entuziasmantul moment al alegerii imperiale nu numai Gattinara dar și alții au fost prinși de „exaltarea mitologiei profetice, providențiale asociată cu Împăratul Zilelor de pe Urmă... Este uluitor cât de frecvent este acest mod de gândire în multe cercuri sus puse din această perioadă”⁶³. Este imposibil de știut cât de mult a fost influențat Carol însuși de această imagine profetică, dar forma evenimentelor în lupta pentru dominație asupra Italiei dintre Carol al V-lea și Francisc I al Franței a fost interpretată de contemporani la cele două

niveluri de realitate politică și sens profetic. Aceasta apare clar după victoria imperială de la Pavia din 1525. Gattinara însuși abandonase deja limbajul escatologic, cu toate că îi acorda încă lui Carol un rol uriaș, îndemnându-l să reformeze Biserica, să eradicaze erezia și să recucerească Ierusalimul. În 1526, Valdés, secretar în cancelaria imperială, vorbind în favoarea lui Gattinara într-un raport despre rezultatele de la Pavia, i-a identificat pe spanioli ca fiind poporul ales de Dumnezeu și a interpretat victoria ca pe o permisiune acordată lui Carol de a recupera imperiul Constantinopolului, de a recuceri Sfântul Mormânt de la Ierusalim și de a îndeplini vorbele Mântuitorului „*Fiet unum ovile et unus pastor*” (Va exista o singură stână și un singur păstor)⁶⁴. În același timp, un franciscan de la Roma, Pietro Galatino, interpreta viitorul profetic în termeni gioacchiniți: Carol și Francisc se vor împăca, Carol va conduce o forță unită victorioasă împotriva ultimei mari și amenințătoare armate a turcilor, iar „Pastore Angelico” va inaugura Epoca Sfântului Duh într-o eră de nouă înțelegere spirituală și propovăduire universală. Urgența cu care era așteptat acest program este șocantă: „Iam, iam, in januis esse creditur” (Acum, acum credem că este în prag)⁶⁵.

Există însă și posibilitatea ca forțele răului să se dovedească prea puternice pentru profeții Epocii de Aur. Chiar și Egidio își încheie istoria pe o notă sumbră. După euforia profetică din 1525 scena se întunecă rapid și Italia devine plină de predicții sumbre, zvonuri de semne rele și monstruozități cumplite, predicatori amenințători ai lui Antichrist. Conform lui André Chastel, între 1520 și 1530 cincizeci și șase de autori cunoscuți erau preocupați de profeții și astrologie, în Italia publicându-se 133 de pamflete pe astfel de teme⁶⁶. Nu este astfel surprinzător că realitățile politice imediate ce au dus la jefuirea Romei în 1527 s-au contopit într-o imagine apocaliptică a dezastrelor. „Un fel de determinism profund pare să fi controlat această secvență de evenimente fortuite”⁶⁷. Scriind de la Roma din mijlocul acestor teribile întâmplări, cardinalul Gonzaga declară: „Tatăl nostru din ceruri vrea să pedep-

sească toată creștinătatea”, iar mai târziu: „Toate acestea nu s-au produs din întâmplare, ci prin justiția divină. Căci au fost avertismente mai mult decât puternice”⁶⁸. După aceea însă vechiul model de *renovatio* care urmează pedepsirii este reactualizat cu o viteză amețitoare. Târfa de Roma se prăbușise într-adevăr, împlinind soarta Noului Babilon din Apocalipsă, dar Roma, Noul Ierusalim, se va ridica din nou. Chiar și fuga lui Clement al VII-lea din Castelul Sant'Angelo este acum interpretată ca un miracol. În perioada confuză ce a urmat, durele realități ale luptei politice sunt din nou estompate de revitalizarea acelor aparent nemuritoare imagini medievale ale Împăratului Lumii și Papei Angelic. Pe la începutul anilor 1530 vechile oracole prind din nou glas într-un mănunchi de publicații profetice.

În 1530, Clement îi scrie de urgență lui Egidio da Viterbo, rugându-l să caute înțelesul acestor evenimente catastrofale. Egidio îi răspunde cu ultima sa lucrare *Scechina* (1532), adică „conviețuirea lui Dumnezeu cu oamenii”⁶⁹. Deși aplecată mai ales asupra noii înțelegeri mistice a Scripturilor cu ajutorul Cabalei, în carte există o puternică dimensiune a profeției politice, dedicată lui Carol al V-lea. Dacă avertismentele vocii divine nu sunt luate în seamă, asupra Romei se vor abate și alte năpaste, dar, pe de altă parte, rolul lui Carol continuă a fi cel de nou Moise ce conduce neamul omenesc spre noua libertate, Cezarul ce îi va înfrânge pe barbari, noul David ce va aduna toate popoarele într-o stână. Împăratul și papa sunt chemați să formeze vechea alianță sfântă din profeții. „Acesta este momentul propice despre care vorbesc profeții; acum, tu, noul prinț, ești chemat să sărbătorești Calendele și să reinnoiești globul pământesc.”⁷⁰

Cu excepția unei surprinzătoare lucrări a unui profesor vienez de la 1547⁷¹, *Scechina* lui Egidio este, în multe privințe, ultima mare creație ce afirmă puternic tradiția medievală. În secolele următoare au existat, desigur, ecouri ici și colo, dar de cele mai multe ori așteptările legate de Epoca de pe Urmă iau alte forme sau sunt

marginalizate. Poate că drama caznelor și înnoirii, jucată de personaje la scară mai mare decât cea reală și totuși umane, în ultimul act al istoriei, nu putea izbucni decât din imaginația creștinătății medievale.

NOTE

1. Vezi R. LERNER, „The Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath”, in *The Apocalypse in the Middle Ages*, ed. R. Emmerson și B. McGinn (Ithaca și Londra, 1992), 51-77.
2. B. MCGINN, *The Calabrian Abbot Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (New York și Londra, 1985); E. R. DANIEL, „Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse”, in *The Apocalypse in the Middle Ages*, 72-88. Pentru o bibliografie mai recentă despre Gioacchino da Fiore, vezi M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, ed. nouă (Notre Dame, 1993). (Paginația ediției originale din 1969 este identică cu cea nouă).
3. Vezi Fiona ROBB, „Did Innocent II Personally Condemn Joachim of Fiore?”, *Floresia*, anno vii (1993), 81-9. Îi sunt foarte recunoscătoare pentru că mi-a permis să-i menționez pe scurt argumentația.
4. „locutus est dominus per Moyses et Aaron in ordine laycorum per Petrum et Paulum in ordine clericorum, novissime vero diebus in ordine monachorum locutus est.”
5. Vezi, de exemplu, enciclica în comun a conducătorilor ordinelor dominican și franciscan de la 1255 (citată de REEVES, *Influence*, 146, din WADDING, *Annales*, iii, p.380) și cuvintele de început din *Legenda maior* a Sfântului Bonaventura, citate de E. R. DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission* (Lexington, Ky., 1975), 26.
6. Citat în DANIEL, *The Franciscan Concept*, 28.
7. Roger BACON, *Opus Majus*, ed. J. Bridges (Londra, 1900), i, p.268-9.
8. Citat din *De Periculis novissimi temporis* în REEVES, *Influence*, 62.
9. Ca referințe, vezi REEVES, *Influence*, notă la pp. 60-3 și bibliografie, ed. nouă.
10. Vezi mai ales J. RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*, trad. în engleză Z. Hayes (Chicago, 1971).
11. Vezi mai ales D. BURR, *The Persecution of Peter Olivi: Transactions of the American Philosophical Society*, nr. 66, pct. 5 (1976) (Philadelphia, 1976); ID. „Olivi's apocalyptic timetable”,

The Journal of Medieval and Renaissance Studies, 11, 2 (1981), 237-60.

12. Pentru referințe vezi REEVES, *Influence*, note la pp. 242-7.
13. Pentru referințe vezi *ibid.*, notă la pp. 203-7.
14. H. LEE, M. REEVES și G. SILANO, *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium* (Toronto, 1988).
15. F. TOCCO, *Studi Francescani*, iii (Neapole, 1909), 515. Despre *fraticelli*, vezi R. RUSCONI, *L'Attesa della Fine: Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)* (Roma, 1979), 39-84.
16. Pentru referințe, vezi REEVES, *Influence*, 54-5.
17. „Dies irae, dies illa, / solvet saeculum in favilla / teste David cum Sibylla. / Quantus tremor est futurus / quando iudex est venturus, / Cuncta stricte discussurus / Tuba, mirum spargens sonum / per sepulchra regionum...” E. ERMINI, „Il «Dies Irae»”, *Biblioteca dell'Archivum Romanicum*, II (Geneva, 1928), 62 ff.
18. ARNALDO DIN VILLANOVA, *De tempore adventus Antichristi*, editată în parte de H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII* (Münster, 1902), pp. cxxix-ciiix.
19. F. PELSTER, „Die Quaestio Heinrichs v Harclay ueber die Zweite Ankunft Christi u. die Erwartung der Baldigen Weltendes zu Anfang der XIV Jahrhundert”, *Archivio italiano per la storia della pietà*, I, pp. 53-82.
20. *Ibid.*, 44.
21. Jean GUIDORT, *Tractus de Antichristo*, (Veneția, 1516), fol. 35V-42V.
22. LEE, REEVES și SILANO, *Western Mediterranean Prophecy*, 55-57; R. LERNER, „On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies; A Reconsideration”, *Fälschungen im Mittelalter, MGH Scriptores*, 33, v (Hanovra, 1988), 29-30.
23. Ed. de H. LEE, G. SILANO în *Western Mediterranean Prophecy* (ref. nr. 13), pp. 148-322.
24. Vezi M. REEVES, „The Vaticania de Summis Pontificibus: A Question of Authorship”, în *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays presented to Margaret Gibson*, ed. L. Smith și B. Ward (Londra și Rio Grande, 1992), 145-56, despre disputa privitoare la originile acestora. Vezi și LERNER, „On the Origins”, 611-35.
25. Profesor Martha FLEMING pregătește o ediție din *Vaticinia*.
26. Despre originile și istoria profeției legate de Ultimul Împărat al Lumii, vezi P. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalypse Tradition*, ed. D. Abramse (Berkeley, Los Angeles și Londra, 1985).
27. REEVES, *Influence*, 309-12.

28. Pierre DUBOIS, *De recuperatione Terre Sancte*, ed. C. Langlois (Paris, 1929), 98-9.
29. H. GRUNDMANN, „Die Liber de Flore“, *Historisches Jahrbuch*, 49 (1929), 33-91.
30. Acesta a fost în parte un comentariu asupra lucrării pseudo-gioacchinite *Oraculum Cyrilli* și este cunoscut sub titluri ca *Expositio magni prophete Joachim in librum beate Cyrilli...* sau *Liber de magnis tribulationibus...* sau (în prima ed. tipărită, Veneția, 1516) *Libellus fratris Theolosphori de Cusentia...* Cea mai mare autoritate cu privire la Telesphorus și la variatele manuscrise și redactări ale acestei opere este încă E. DONCKEL, „Die Prophezeiung des Telesphorus“, *Archivium Franciscanum Historicum*, xxvi (1933), 29-104.
31. Citat REEVES, *Influence*, 328.
32. Vezi *ibid.*, 425-7.
33. Citat *ibid.*, 425. Textul original: „Aestimo igitur mundum dictum decrescere in pravis moribus, usque ad profundum delictorum, quousque veniat filius perditionis“.
34. Citat RUSCONI, *L'Attesa della Fine*, 68.
35. Despre Giovanni delle Celle și cercul Santo Spirito vezi *ibid.*, 57-71. Vezi și REEVES, *Influence*, 253-4. Textul original: „...questa bestia è Anticristo, e di vero che alcuno m'ha detto, che dee essere un altro papa; per la qual cosa delle due cose è l'una: o che il libro, che vidi, è corrotto, o alcuno v'ha aggiunto di suo proprio senso; e però sto a vedere“.
36. RUSCONI, *L'Attesa della Fine*, 101-8.
37. REEVES, *Influence*, 173. 343-6, 431-3; B. MCGINN, „Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)“, *Cristianesimo nella storia*, 7 (1986), 19-39.
38. REEVES, *Influence*, 433-4.
39. MCGINN, „Circoli“, 28-30.
40. REEVES, *Influence*, 251-67.
41. Vezi în continuare, p. 103-5, despre Egidio da Viterbo.
42. În original: „hinc timet, inde cupit; hinc dominatum amittere formidat, inde coronandi Caesaris gloriam expetit“.
43. Citat REEVES, *Influence*, 334-5. Textul original: „Mea intentio pro Ecclesia Dei bona et recta est; si Deus aliud de me aut per me ordinare voluerit, in ipsius potestate est, qui solus omnia novit, potest et disponit secundum suam rectissimam voluntatem“.
44. Despre Savonarola și profetie, vezi D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance* (Princeton, 1970).
45. Marsilio FICINO, *Opera* (Basel, 1576), I, p. 944.

46. Giovanni NESI, *Oracolo de novo saeculo* (Florența, 1497), sig. c. viiv.
47. Vezi sursele citate în REEVES, *Influence*, 355-7.
48. *Ibid.*, 430.
49. Despre *Apocalysis Nova*, vezi A. MORISI, *Apocalysis Nova: ricerche sull' origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo* (Istituto Storia Italiano per il Medio Evo. Studi Storici, 77; Roma, 1970); A. MORISI-GUERRA, „The Apocalysis Nova: A Plan for Reform“, în *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, editor M. Reeves (Oxford, 1992) 27-50.
50. N. MINNICH, „The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal“, în *Prophetic Rome*, 111-20.
51. *Ibid.*, 120.
52. Vezi C. VASOLI, „Giorgio Benigno Salviati (Dragišić)“, în *Prophetic Rome*, 152-3 și referințele oferite aici.
53. J. JUNGIC, „Prophecies of the Angelic Pope in Sebastiano del Piombo's Portrait of Cardinal Bandinello Sauli and Three Companions“, în *Prophetic Rome*, 345-70.
54. *Ibid.*, 368-70.
55. N. MINNICH, „Prophecy and the Fifth Lateran Council (1512-1517)“, în *Prophetic Rome*, 75-80.
56. *Ibid.*, 66-7.
57. *Ibid.*, 81-4.
58. *Ibid.*, 87.
59. M. REEVES, „Cardinal Egidio of Viterbo: A Prophetic Interpretation of History“, în *Prophetic Rome*, 95-6. Despre Egidio, vezi J. O'MALLEY, *Giles of Viterbo and Reform* (Leiden, 1968); ID., *Rome and Renaissance Studies in Culture and Religion* (Londra, 1981).
60. Referitor la materialul din acest paragraf, vezi REEVES, *ibid.*, 99-103. Vezi și F. X. MARTIN, „The Writings of Giles of Viterbo“, *Augustiniana*, 29, 1-2, (1979), 170.
61. M. REEVES, *Influence*, 347-54. Despre Lichtenberger, vezi D. KURZE, *Johann Lichtenberger: Historische Studien*, 379 (Lübeck și Hamburg, 1960); ID., „Popular Astrology and Prophecy in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Johannes Lichtenberger“, în „*Astrology Hallucinated: Stars and the End of the World in Luther's Time*“, ed. P. Zambelli (Berlin și New York), 1986, 177-93.
62. Despre Gattinara, vezi J. HEADLEY, „Rhetoric and Reality: Messianic, Humanist and Civilian themes in the Imperial Ethos of Gattinara“, în *Prophetic Rome*, 241-69 și alte referințe făcute aici.
63. *Ibid.*, 255.

Milenarismul secolului al XVII-lea

Richard Popkin

64. *Ibid.*, 264-5.
65. Citat M. REEVES, „Roma Profetica”, în *La Città dei segreti: Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (XV-XVIII)*, ed. F. Troncarelli (Milano, 1985), 294. Vezi studiul lui R. RUSCONI despre Galatino în *Prophetic Rome*, 157-87.
66. A. CHASTEL, *The Sack of Rome*, trad. în engleză B. Archer (Princeton, NJ, 1983), 82.
67. Citat din Chastel în M. REEVES, „A Note on Prophecy and the Sack of Rome”, în *Prophetic Rome*, 275.
68. REEVES, *ibid.*, 275-6.
69. EGIDIO DA VITERBO, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, ed. F. Secret (Roma, 1959). Despre această lucrare vezi O'Malley, *Church and Reform*, 118-20.
70. VITERBO, *Scechina*, 69.
71. Wolfgang LAZIUS, *Fragmentum vaticinii cuiusdam... Methodii* (Viena, 1547). Despre această lucrare, vezi Reeves, *Influence*, 369-72.

La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea mai mulți gânditori, mai ales din țările protestante, au început să-și închipuie că evenimentele ce se petreceau sub ochii lor erau chiar cele ce aduceau începutul mileniului, reîntoarcerea lui Iisus ca Mesia politic și domnia sa de o mie de ani pe pământ, precedată sau succedată de Ziua de Apoi, când adevărații credincioși, deveniți mai buni, vor fi mântuiți. Apariția puterii politice protestante în Anglia și în Olanda, care înfrânsese forțele catolice spaniole, victoria lui Gustav Adolf în Războiul de Treizeci de Ani, unirea coroanelor Scoției și Angliei¹ și multe alte evenimente au fost interpretate ca semne că Dumnezeu lucra în istorie, pregătind calea glorioaselor evenimente milenariste. Diverse țări se vedeau ca fiind Noul Israel unde întâmplările providențiale decisive aveau să aibă loc.

Reforma însăși le-a arătat celor ce anticipau mileniul că Episcopul Romei era Antichristul. Se nasc noi modalități de studiu al Scripturii aplicate la evenimentele curente, decurgând din cercetarea Bibliei în ebraică și în greacă, din contactul cu cititorii evrei și cu tradiția evreiască interpretativă, din descoperirile entuziasmante ale secretelelor divine ascunse în textele evreiești prin studiul Cabalei.

Așteptările milenariste fuseseră de multe ori exprimate în trecut. Existaseră importante mișcări milenariste în

Spania, Portugalia și Italia în cadrul lumii catolice a secolelor al XV-lea și al XVI-lea². Ce diferențiază milenarismul secolului al XVII-lea de evoluțiile precedente este (a) faptul că a avut loc cu precădere în lumea protestantă; (b) că își avea rădăcinile într-o nouă modalitate de descifrare a simbolurilor și profetiilor din Scriptură, mai ales din Cartea lui Daniel și din Apocalipsă, legându-le de persoane și instituții istorice; și (c) faptul că percepea evenimente sociale și politice cruciale ale timpului ca fiind strâns conectate la penultimele etape ce aveau să survină înainte de instalarea mileniului și încetățenirea celei de-a Cincea Împărății prezisă de Daniel, cum ar fi identificarea și anihilarea Antichristului³, unirea tuturor adevăratelor biserici creștine, convertirea evreilor, reapariția Neamurilor Pierdute, reconstruirea Templului din Ierusalim și reinstalarea evreilor în Țara Sfântă⁴.

La scurt timp după înfrângerea Armadei spaniole și primele victorii ale forțelor olandeze rebele asupra Spaniei, mai mulți scriitori religioși au început să lucreze la teoriile lor milenariste. Acest grup îi includea pe Sir John Napier, scoțian⁵, Thomas Brightman⁶, un exilat din Olanda, Johannes Alsted⁷ și pe Joseph Mede, profesor la Cambridge⁸. Autoritățile protestante ale vremii priveau exprimările milenariste ca periculoase și subversive pentru societatea constituită (deoarece trimiteau la o înlocuire iminentă a prezentei lumi sociale și politice cu una complet diferită). Din această cauză nu s-a permis publicarea în Anglia a principalelor lucrări pe această temă până la începutul Revoluției puritane. Unele dintre ele au văzut totuși lumina zilei în Olanda, acolo unde controlul asupra presei era mai indulgent și unde nu exista un guvern central. S-au făcut însă eforturi serioase pentru a împiedica aceste opere să fie importate în Anglia. Până la 1640 exprimarea de păreri milenariste de către preoți și predicatori a fost, de asemenea, extrem de limitată. Unii au fost arestați, alții închiși și/sau exilați pentru opiniile lor.

Când puritanii au preluat controlul în 1640, în Anglia și-au făcut apariția la scenă deschisă tot felul de grupări

de milenariști: Ranters („predicatorii“), Diggers („săpători“), Levellers („nivelatorii“) și așa mai departe⁹, profetind venirea mileniului, împărăția lui Dumnezeu pe pământ, cea de-a cincea monarhie. Cărți pe această temă au apărut dintr-o dată tipărite, de la *Clavis Apocalyptica* a lui Joseph Mede și alte opusculi asemănătoare semnate de el și până atunci nepublicate, 666 a lui Francis Potter (ce arăta prin calcule matematice cum numărul „666“ de pe capul fiarei din Apocalipsă este, de fapt, adresa Episcopului Romei¹⁰), până la lucrări de Brightman, Alsted și alții.

Mede găsisese răspuns la îndoiala sceptică atotcuprinzătoare din jurul său în certitudinea pe care o descoperise în profetiile biblice¹¹. El a oferit un sincronism între profetiile din Cartea lui Daniel și cele din Apocalipsă astfel încât ambele să poată fi interpretate ca prezicând evenimente viitoare providențiale. Bazându-se pe aceasta, a folosit din belșug „muniție“ scolastică pentru a susține că mileniul va începe la 1260 de ani după căderea Imperiului Roman. Deci, pentru a deduce când se va petrece evenimentul milenarist crucial nu era necesar decât să se afle când anume s-a prăbușit Roma. În epoca lui Mede se credea că aceasta s-a întâmplat aproximativ în anul 400 d. Chr. Astfel, credincioșii și-au dat seama că sfârșitul zilelor era foarte aproape. O anume Mary Cary a anunțat chiar că începutul mileniului va avea loc la 1655-6¹².

Trei gânditori milenariști de frunte, John Dury, un scoțian ce-și făcuse studiile în Leyda, Samuel Hartlib, un emigrat german în Anglia, și Jan Amos Comenius, liderul exilat al Fraților din Moravia, s-au adunat la Londra în 1641 pentru a conveni ce era de făcut pentru pregătirea marilor evenimente ce aveau să vină¹³. Comenius se găsea deja implicat în revizuirea și reformarea sistemului educațional și scrierea de noi manuale. Pastorul Dury a intrat într-o corespondență activă cu Mede atunci când a aflat de la reverendul William Twisse, conducătorul Adunării de teologi de la Westminster, despre tăcutul doctor care știa când avea să se sfârșească lumea actuală. Dury a început o cruciadă, ce avea să dureze toată viața sa, pentru reunirea tuturor bisericilor protestante prin expri-

marea unei concordii a confesiunilor. Mai era implicat activ și în găsirea de modalități pentru convertirea evreilor și împăcarea lor cu creștinii. Samuel Hartlib, un straniu refugiat german, venise în Anglia pe la 1620 și dorea să adune oameni cu gândiri apropiate pentru a contribui la îmbunătățirea activităților sociale, a învățământului și cunoașterii creștine. Avea sute de proiecte de reformă ce urmau să pregătească lumea oamenilor pentru iminenta a Doua Venire¹⁴. Planurile lor ar fi părut total fără noimă dacă nu ar fi fost însă pe placul celor ce conduceau Anglia la acea dată¹⁵. Atunci când nu s-au mai găsit imediat fondurile pentru unele din reformele lor, Comenius a plecat în Europa și și-a continuat reformele educaționale acolo, în compania profetului său personal, Drabnik, care îi interpreta evenimentele din scenariul milenarist. Dury a fost numit în Adunarea teologilor ca reprezentant al acestora care să negocieze unirea bisericilor din întreaga lume. (A purtat cu sine imputernicirea aceasta timp de mai multe decenii, comportându-se ca atare și discutând despre unire cu luteranii, calviniștii și alte grupări din Olanda, Germania, Suedia, Elveția și Franța.) El și Hartlib au căutat metode pentru a facilita convertirea evreilor și răspândirea creștinismului printre musulmani și indienii americani.

Au propus deschiderea unui colegiu de studii evreiești la Londra pentru a le fi de ajutor în prepararea mileniului. Colegiul ar fi făcut iudaismul mai bine cunoscut creștinilor și creștinismul mai puțin respingător evreilor, pregătind ambele grupări pentru rolul ce aveau să-l joace în apropiatul mileniu¹⁶. Colectivul propus pentru acest colegiu (pentru care Dury și Hartlib au cerut Parlamentului să se aloce o mie de lire anual) avea să fie format din rabinul Menasseh ben Israel din Amsterdam, Adam Boreel, conducătorul grupului religios olandez, „Colegi-anții”, și profesorul Constantin Ravius din Berlin¹⁷. Proiectatul colegiu nu a devenit nicicând realitate, dar a condus la o conlucrare efervescentă a intelectualilor evrei și creștini cu scopul, cel puțin pentru creștini, de a le sprijini proiectele milenariste. Timp de patruzeci de ani și

mai bine a existat o activă cooperare între rabini și teologi olandezi și englezi spre producerea unei noi ediții din Mishna, utilizând puncte pentru vocalele evreiești, plus traduceri spaniole și latine¹⁸. S-a lucrat împreună și la construirea unui model „exact” al Templului lui Solomon, universul în miniatură. (Modelul a stat expus lângă sinagoga din Amsterdam până când a fost dus în Anglia pentru a fi oferit în dar lui Carol al II-lea)¹⁹.

La acea vreme, Anglia nu avea rezidenți evrei legali, căci aceștia fuseseră expulzați în 1290. În Olanda existau comunități libere evreiești formate, în principal, din evrei spanioli și portughezi din Iberia care fuseseră convertiți la catolicism în mod forțat și găsiseră libertate politică în republica olandeză. Aici au fost lăsați să-și construiască sinagogi și școli, să publice cărți și să aibă dezbateri cu creștinii despre adevărata lor religie. Majoritatea fuseseră creștini ca și catolicii în Spania sau Portugalia. Au putut avea contacte și lucra cu teologi olandezi, iar unii, precum Menasseh, au devenit profesorii de ebraică ai învățaților olandezi protestanți.

Printre evrei se simțea din ce în ce mai puternic convingerea mesianică conform căreia Dumnezeu avea să-i scutească de numeroasele tragedii culminând cu expulzarea evreilor neconvertiți din Spania în 1492 și din Portugalia, în 1497. Calcule cabalistice îi făcuseră să creadă în această mântuire (sub forma apariției lui Mesia evreu, care avea să aibă loc în 1648). Din păcate, atunci s-a petrecut cel mai cumplit pogrom din istoria Europei de Est dinaintea lui Hitler. În Polonia și Ucraina sute de mii de evrei au fost masacrați, violențați și prădați. Acest lucru a determinat o reconsiderare evreiască a cursului Istoriei Divine și o recalculare a momentului când avea să se producă mântuirea, stabilindu-se anul 1666 ca fiind crucial.

Zvonuri despre această reconsiderare au dus, probabil, într-o ciudată expresie a așteptărilor milenariste englezești, la relatarea unui presupus Conciliu evreiesc care ar fi avut loc în afara Budapestei la 1650 cu scopul de a hotărî dacă Mesia a venit deja sau nu. Acest document a

circulat în cercul Hartlib-Dury și a fost publicat în 1655²⁰. Argumentul expus este că evreii s-ar fi convertit atunci dacă ar fi fost confrunțați cu creștinătatea pură din Anglia puritană mai degrabă decât cu creștinătatea falsă și coruptă a Bisericii Romei.

Un „semn al timpurilor” și mai entuziasmant a fost considerat momentul în care s-au răspândit în Anglia zvonuri de la puritanii din Noua Anglie cum că localnicii de acolo ar putea fi Neamurile Pierdute ale Israelului. Mede și învățacelul său, Henry More, nu aveau o părere prea bună despre indieni, ba chiar îi considerau copiii lui Satan²¹. Dury, pe de altă parte, era gata să creadă că indienii jucau un rol crucial în trama providențială. Dury pregătea lansarea unei cărți pe respectiva temă și și-a amintit că Menasseh ben Israel îi spusese că un explorator portughez evreu îi mărturisise că întâlnise un trib indian în Munții Anzi care săvârșeau un serviciu religios evreiesc! Dury i-a cerut detalii lui Menasseh, iar apoi l-a întrebat despre concepția evreiască privitoare la reparația Neamurilor Pierdute. Aceasta l-a făcut pe Menasseh să scrie cea mai faimoasă lucrare a sa, *Speranța Israelului*, în anul 1650. Opera aceasta, scrisă în spaniolă, a fost rapid tradusă în engleză de un milenarist fulminant, Moses Wall, și a fost dedicată (de Dury) parlamentului englez. Menasseh încercase cu mare atenție să domolească entuziasmul pe care Dury îl crease în legătură cu indienii americani, afirmând că o parte a Neamului Pierdut părea că fusese găsită în America de Sud, dar că indienii, în majoritatea lor, proveneau din Asia de unde veniseră peste un pod de pământ. Menasseh le-a oferit apoi o relatare despre propriile sale așteptări mesianice. Un iezuit portughez de prestigiu, Antonio de Vieira, s-a repezit din Brazilia, unde convergea indienii, la Amsterdam pentru a discuta cu Menasseh despre semnificația povestirii despre Neamurile Pierdute din Anzi. Apoi Vieira și-a scris propria lucrare milenaristă, *Speranța Portugaliei*, în care își descria speranțele conform cărora evreii se vor întoarce în Portugalia și vor fi reuniți cu frații lor convertiți. Apoi Iisus va veni în Portugalia de unde îi va lua pe evrei și-i va duce

în Țara Sfântă. Vieira a fost mai târziu arestat de Inchiziție și acuzat de „conspirație cu un rabin”. În cele din urmă, iezuitul a fost pus în libertate și lăsat să-și desfășoare activitățile milenariste²².

Menasseh, după succesul raportat de *Speranța Israelului* în rândul milenariștilor, a continuat prin a scrie o umilă epistolă lui Cromwell, explicându-i că aproape toate evenimentele proorocite a se întâmpla înainte de sosirea lui Mesia evreu avuseseră, de fapt, deja loc. Principalul element ce lipsea era răspândirea completă a evreilor în cele patru colțuri ale lumii. După știința lui Menasseh, singurul „colț” unde nu erau evrei se numea Anglia. Așa că evreii trebuiau rechemăți înainte de sfârșitul zilelor. Aceste știri au determinat guvernul britanic să numească o delegație pentru a negocia cu Menasseh condițiile pentru evreii ce se întorceau în Anglia²³. Milenariștii erau convinși că dacă evreii vor fi aduși înapoi în Anglia, iar acolo vor experimenta creștinătatea pură a lumii puritane, nu vor putea decât să se convertească și atunci va începe mileniul. Cromwell deschisese Parlamentul în 1653, numindu-l Parlamentul Sfinților care va aduce Noul Israel în Anglia. Mișcările populare milenariste ale grupărilor Ranters, Diggers, Levellers și alții se zbateau să creeze premisele pentru mileniu într-o societate fără clase²⁴.

Mulți dintre milenariști credeau că evreii se vor converti în 1655-6 și că deci nu mai era timp de pierdut²⁵. Un alt element implicat în aceasta a fost răspunsul dat de „prea învățatul și piosul” Joseph Mede reverendului William Twisse despre cum se va înlăptui convertirea evreilor. Twisse se întrebase dacă fiecare evreu din lume avea să fie convertit ca preludiu al mileniului. Mede i-a spus că probabil va avea loc numai o convertire simbolică, ceea ce va fi suficient. Saul din Tars se convertise în timpurile biblice, devenind Apostolul Pavel. Poate că va mai exista un astfel de simbol, un convertit cu prestanță care îi va reprezenta pe toți evreii²⁶. (Menasseh a contribuit la acest posibil scenariu, fie voit, fie din întâmplare, autointitulându-se „agent al lumii evreiești” cu puțin înainte de a merge în Anglia.)

Un punct critic în planul lui Menasseh a fost vizita întreprinsă la Bruxelles în 1654 pentru a se întâlni cu regina Christina a Suediei care tocmai abdicase. Se pare că ea credea că are de jucat un rol crucial în mileniu²⁷. De fapt, prima ei oprire la plecarea din Suedia a făcut-o la casa bancherului său evreu, Diego Teixeira din Hamburg. Acolo a fost întâmpinată de Juan de Prado, un recent refugiat *Marrano* din Spania, care i-a spus: „Salutare noului Mesia, dar cine s-ar fi așteptat ca acesta să fie o femeie!”²⁸

În Belgia, Christina locuia în apropiere de secretarul prințului de Condé, Isaac La Peyrère, un milenarist francez de frunte. (Se credea că La Peyrère va aranja căsătoria Christinei cu prințul.) El scrisese o operă milenaristă tumultuoasă, *Du Rappel des Juifs*, publicată în 1643, în care prevedea că evreii vor fi aduși înapoi în Franța (de unde fuseseră expulzați la sfârșitul secolului al XIV-lea), apoi convertiți la iudeo-creștinism, iar apoi împinși să reconstruiască Țara Sfântă de către regele Franței care avea să domnească peste lume împreună cu Mesia evreu a cărui sosire era iminentă²⁹. Într-o lucrare pe care nu o publicase încă, *Prae-Adamitae*, La Peyrère a expus un sistem total eretic de interpretare a Bibliei în sprijinul viziunii sale milenariste („adresat tuturor evreilor și tuturor sinagogilor din lume de cineva care vrea să fie unul de-ai voștri”)³⁰. Menasseh, care cunoștea foarte bine ce gândeau milenariștii creștini despre problemele evreiești, nu auzise aparent de părerile lui La Peyrère până la această vizită. Rabinul a fugit la Amsterdam unde s-a dus în casa unui milenarist olandez de prestigiu, Peter Serrarius, și a comunicat unui grup adunat acolo că venirea lui Mesia era iminentă. Aceasta l-a determinat pe un milenarist ceh, Paul Felgenhauer, să scoată o operă, *Vești bune pentru evrei*, dedicată lui Menasseh³¹, care a adăugat în carte o scrisoare unde dădea numele a patru oameni ce știau că Mesia va veni în curând, plus pe cel al autorului scrierii *Du Rappel des Juifs*³². Apoi Menasseh a compus cea mai mesianică operă a sa, *Piedra gloriosa*, ilustrată de Rembrandt, și după aceea s-a pregătit să

pornească spre Anglia să ceară reprimirea evreilor. Înainte de a pleca l-a întâlnit pe La Peyrère la Amsterdam. Acesta se găsea în oraș pentru a-și vedea publicată (pe socoteala Christinei) cea mai eretică lucrare, *Prae-Adamitae*. Menasseh și Felgenhauer doreau să dezbată împreună teoria conform căreia existaseră oameni înaintea lui Adam. Ambii au respins în scris opera acestuia, deși Menasseh pare să fi acceptat ceva din milenarismul de orientare franceză a lui La Peyrère³³.

În vara anului 1655, în Anglia existau mari speranțe milenariste. Diverse rapoarte indică faptul că tot felul de oameni, din guvern, din cercurile de afaceri, din biserici se gândeau cu seriozitate la „sfârșitul zilelor” ce se apropia și considerau venirea lui Menasseh ca pe o dovadă în acest sens³⁴. (Poate că Menasseh era perceput ca evreul simbolic, evreul „convertibil”)³⁵. La sosire a fost întâmpinat de un milenarist regalist galez purtând ciudatul nume de Arise Evans, care credea că exilatul Carol Stuart era Mesia sau regele ce avea să domnească peste lume împreună cu Mesia. Evans citise lucrarea lui Menasseh, *Speranța Israelului*, și dorea să-i ofere rabinului mărețele vești. Se păstrează o relatare a dialogului lor, aparent în formă scrisă, deoarece nu aveau nici un limbaj în comun. Când Evans l-a întrebat pe Menasseh dacă era de părere că regele Carol Stuart ar putea fi Mesia, rabinul i-a răspuns că nu, dar că opina că regele Suediei sau, după cum spusese un francez important, regele Franței ar putea fi³⁶. Se pare că Menasseh adoptase forma de milenarism a lui La Peyrère. În cartea pe care o scrisese și publicase în Anglia, Menasseh citase în mod special din *Rappel des Juifs* pentru a indica un mod de împăcare a iudaismului și creștinismului. Diferendul dintre cele două religii era o simplă problemă legată de ce se întâmplase în primul secol. Ambele conveneau că ceea ce avea să se întâmple era sosirea unui Mesia în carne și oase care va transforma lumea. Așa încât evreii și creștinii ar trebui să se concentreze asupra prezentului și viitorului și să lase deoparte mărunțul dezacord în ceea ce privește trecutul³⁷.

În toamna lui 1655, Menasseh s-a întâlnit cu mulți milenariști englezi remarcabili. Comisia numită de Cromwell a luat în studiu elementele pro și contra readmiterii evreilor în Anglia, fără să ajungă la vreo concluzie. Pe lângă acestea au mai abordat și implicațiile teologice, economice și sociale ale readmiterii evreilor³⁸.

În ciuda entuziasmului milenarist, evreii nu s-au convertit, de fapt, în 1655-6 și nici Mesia evreiesc sau Mesia politic creștin nu și-au făcut apariția pe scenă. Totuși, există două evenimente care indică ce forță posedă milenarismul în Anglia la acea dată.

Unul dintre agenții lui Cromwell, reverendul Jean Baptiste Stoupe de la biserica franceză reformată din Londra, pare să fi făcut parte dintr-o conspirație teologico-politică în vederea creării unui regat protestant milenarist în Europa. El și cu regina Christina, plus prințul de Condé și Menasseh, au fost implicați în plan. Stoupe încercă să-i facă pe protestanții din Franța să se răscoale și să-l convingă pe Condé să le stea în frunte. Cromwell putea trimite o armată peste Canal. Apoi se putea forma o alianță între Mazarin și Cromwell. Christina ar fi devenit regenta Belgiei. Justificarea invaziei englezești în Franța era faptul că autoritățile catolice franceze îi persecutau pe Grisoni în Savoia, o rămășiță a credincioșilor aleși, Valdensi, un grup proto-protestant. Reverendul Stoupe scria pamflete milenariste efervescente, îndemnând la salvarea Grisonilor (și el făcea parte dintre aceștia). După aceea, a plecat în Franța pentru a obține sprijinul protestanților și s-a refugiat în Olanda unde chiar i-a oferit lui Condé tronul Franței din partea lui Cromwell, dacă voia să conducă rebeliunea, după care Cromwell va purcede la invazie, iar statul milenarist protestant va fi creat. Nu s-a ales însă nimic din toate aceste planuri teologico-politice care sunt menționate de numeroase rapoarte de spionaj ale unor agenți din Belgia și din alte părți³⁹.

Celălalt eveniment, care poate să fi avut un efect mai puternic, a fost reprezentat de faptul că în Anglia chiar și-a făcut apariția un Mesia. Quakerii preluaseră ceva din

fervoarea milenaristă populară de la 1650⁴⁰. În octombrie 1656 conducătorul quaker James Nayler, fost ofițer în armată, a anunțat că Iisus se găsea în el și că el era Iisus. A străbătut Bristolul pe spinarea unui măgar, în timp ce adepții săi îl proclamau „rege al evreilor”, cântând „osanele pentru cel mai de sus”. Se spunea despre el că făcuse o femeie să se ridice din mormânt. Acțiunile lui Nayler au produs o mare agitație. A fost arestat de autorități și judecat pentru blasfemie de către Camera Lorzilor din Parlament⁴¹. Înaintea procesului, Margaret Fell, „mama quakerilor”, a scris un pamflet în care îl îndemna pe Menasseh să-i determine pe toți evreii să se convertească⁴². Nayler a fost condamnat, deși Cromwell i-a luat apărarea. A fost pedepsit brutal și azvârlit în închisoare timp de patru ani. Adepții săi credincioși au fugit în Olanda și în punctele quaker comerciale din Levant și din emisfera de Vest, părând a duce mesajul milenarist cu ei.

Milenariștii olandezi și britanici de frunte au fost dezamăgiți de faptul că mărețele evenimente nu au avut loc în 1655-6. Continuau să caute explicații și indicii în astrologie, în straniile întâmplări istorice și în calculele cabalistice. Când, în 1657, la Amsterdam a venit un rabin de la Ierusalim categorisit drept „înțeleghător”, căci părea a avea vederi pro-creștine despre o serie de subiecte, inclusiv dacă Iisus putea fi Mesia, au văzut în figura și în atitudinea sa un semn providențial că evreii se vor converti în curând⁴³. Dury a scos imediat o broșură entuziasmată despre asta, citând remarcile pro-creștine uluitoare ale rabinului⁴⁴. Milenariștii olandezi și britanici au adunat numeroase contribuții caritabile pentru frații de confesiune ai rabinului din Țara Sfântă, prima astfel de acțiune creștină pro-evreiască din analele istoriei, și i-au dat rabinului un Nou Testament care să fie tradus în ebraică pentru frații săi de credință. (Nu mai este nevoie să spunem că rabinul nu s-a convertit, iar când s-a înapoiat la Ierusalim a fost condamnat de frații întru credință pentru că primise pomană de la neevrei⁴⁵.)

Mulți milenariști mergeau cu regularitate la slujbele ținute la sinagoga din Amsterdam și discutau cu învățații

evrei despre posibile indicii ale sosirii lui Mesia. Evenimente naturale ciudate, cum ar fi cometele sau circumstanțe omenеști ca morțile neașteptate sau nașterile monstruoase, trebuiau studiate pentru a determina dacă erau semne a ce va să vină⁴⁶. Se căutau indicii ale sosirii lui Mesia în scrierile evreiești mistice⁴⁷. Publicarea în latină a colecției *Kabbala Denudata*, adunând lucrări de la Zohar până la scrieri cabalistice din secolul al XVII-lea, a oferit material din belșug celor interesați în această cercetare⁴⁸.

Restaurația lui Carol al II-lea putea să pună capăt speranțelor milenariste ale multora dintre cei legați de guvernarea Commonwealth-ului și de așteptările impetuoase ale puritanilor. (Unii dintre ei au fost executați, unii exilați și alții forțați să se retragă de timpuriu.) John Dury, care se străduia să evite condamnarea ca regicid, i-a scris lui Carol al II-lea spunându-i că un student de-al lui Peter Serrarius de la Amsterdam avusese un vis prin care se prevestea cum Carol avea să fie repus pe tron și cum avea el să-i convertească pe evrei⁴⁹. Carol nu s-a lăsat impresionat de faptul că i s-a atribuit acest rol milenarist și l-a trimis pe Dury în exil definitiv în Europa (de unde a continuat încercările de reunire a bisericilor creștine în pregătirea mileniului).

Alții au încercat să-și tempereze milenarismul pentru a nu fi perceput ca o amenințare la adresa Bisericii sau statului, păstrând însă mari așteptări în privința evenimentelor monumentale ce aveau să se petreacă în interval de o decadă sau două. Mai mulți dintre cei implicați în crearea Societății Regale din Anglia susțineau astfel de opinii⁵⁰. Totuși, unii refuzau să accepte restaurația și împământenirea din nou a Bisericii Angliei, acum pe un fundament mult mai larg. Aceștia au trăit izolându-se, sau în grupuri religioase marginale cum ar fi cel al sabatarienilor⁵¹.

Evenimentele din lumea catolică, precum schimbările de papi și atacurile turcilor asupra Imperiului Austro-Ungar catolic, furnizau continuu „mărturie” că sfârșitul era pe aproape, că Mântuirea Divină avea să aibă loc curând.

Grupuri de protestanți radicali din Polonia și Transilvania așteptau așteptările milenariste. Anti-trinitarismul lor era dublat de o interpretare literală a imaginii din Vechiul Testament a așteptatului Mesia. Unele din aceste grupuri mergeau chiar până la a adopta practici evreiești în pregătirea venirii iminente a lui Mesia politic evreu⁵².

În această stare de lucruri, a început un alt capitol al milenarismului secolului al XVII-lea, cu știri ce au ajuns în Europa Centrală și de Vest despre evenimentele uluitoare ce se petreceau în lumea evreiască din Imperiul Otoman. Un evreu mistic din Smirna, Sabbatai Zevi a anunțat de anul nou evreiesc 1665-6 că el este Mesia!⁵³ Poate că fusese înrăurit de pretendentul mesianic quaker, tatăl său fiind angajatul unor negustori quakeri. Curând a fost acuzat a fi un „evreu-quaker”⁵⁴.

Sabbatai Zevi a început să facă acte rezervate numai multășteptatului Mesia. A schimbat ritualul evreiesc. Și-a declarat ziua de naștere, a noua din luna lui Ab (a calendarului evreiesc), în mod tradițional sărbătorită printr-un post sumbru în comemorarea căderii primului și celui de-al doilea Templu și expulzarea evreilor din Spania, ca fiind o zi de mare sărbătoare! Apoi a numit noi regi ai pământului dintr-un grup al său de prieteni și adepți.

În loc să fie tratat ca escroc și nebun, Sabbatai Zevi a fost rapid acceptat de mai bine de nouăzeci la sută din populația evreiască din întreaga lume. Comunitatea evreiască de la Amsterdam s-a simțit în al nouălea cer. Unii dintre conducătorii săi s-au repezit în Palestina pentru a lua parte la întoarcerea evreilor în Sion⁵⁵. Reverberații ale entuziasmului mesianic evreiesc pot fi găsite printre milenariștii din Olanda, Anglia și America. Peter Serrarius a devenit și el adept și a scris o mulțime de pamflete în engleză și olandeză despre minunatele evenimente ce aveau loc⁵⁶. Se povestea cum o corabie cu pânze de mătase și cu pavilion evreiesc care anunța întoarcerea Neamurilor Pierdute aruncase ancora lângă Aberdeen. Se mai spunea că evreii și Neamurile Pierdute luaseră cu asalt Mecca și că în curând sultanul îi va ceda coroana lui Sabbatai Zevi⁵⁷. În schimb, următoarea fază din această „mică

dramă" a fost faptul că Sabbatai Zevi a devenit musulman. Sultanul pusese mâna pe el și îl instalase într-un castel la Dardanele. Acolo Sabbatai Zevi ținea casă deschisă pentru pelerinii evrei de pretutindeni. La un moment dat și-a făcut apariția un rabin polonez care, curând, a decretat că Sabbatai Zevi este un impostor, informând și autoritățile turcești în acest sens. Atunci sultanul a poruncit să-i fie adus Sabbatai Zevi și i-a spus că va fi testat pentru a se dovedi dacă este sau nu adevăratul Mesia. Astfel, arcașii sultanului aveau să tragă în el cu săgeți. Dacă era Mesia atunci va putea să le oprească. Dacă nu... în acel moment Sabbatai a renunțat la pretențiile sale și a trecut la mahomedanism, devenind funcționar mărunț al Imperiului Otoman. În ultimii zece ani de viață i-a lăsat pe adepții săi să înțeleagă că se convertise numai în trup nu și în spirit. A luat astfel naștere un milenarism evreiesc al celor care așteaptă acum reîntorcerea lui Sabbatai Zevi, încununat de glorie, ca adevăratul Mesia. Mai are încă adepți în Grecia, Turcia și Palestina⁵⁸.

După cum era de așteptat, lumea evreiască a fost zguduită de un puternic șoc ce se mai simte și astăzi. Suporteri de-ai lui Sabbatai Zevi au fost forțați să renunțe la ideile lor pentru a nu fi izgoniți. În Amsterdam, mai mulți dintre aceștia au trecut în conspirativitate, rămânând în această postură până la începutul secolului al XVIII-lea⁵⁹. Unii adepți creștini, inclusiv Serrarius, au reușit să accepte convertirea lui Sabbatai Zevi ca făcând parte dintr-un plan divin. Serrarius i-a spus lui Henry Oldenburg că aceasta arată cât de necunoscute sunt căile Domnului⁶⁰. Serrarius a murit în 1699 mergând să-l vadă pe noul Mesia. Există motive să credem că, până la dispariția sa, în 1670, Comenius și-a păstrat credința.

Unii milenariști și-au amintit că Menasseh ben Israel le spusese că o să existe doi Mesia, unul din casa lui Iosif și celălalt din casa lui David⁶¹. Așa că Sabbatai Zevi putea fi unul dintre cei doi. Alți milenariști, precum Dury și Jean de Labadie, încercau să-și dea seama care era locul lui Sabbatai Zevi în cosmosul lor milenarist. La început, Dury s-a străduit să minimalizeze importanța lui Sabbatai Zevi.

Îl percepea ca pe un potentat minor, un rege al evreilor din Imperiul Otoman. Apoi, pe măsură ce el și Labadie aprofundau cazul, au furnizat opinia că, de vreme ce creștinii nu se reformaseră suficient, Dumnezeu îi recom-pensa întâi pe evrei dându-le un Mesia înainte ca acesta să sosească și la creștini⁶².

După dezastrul mișcării sabbatiste a urmat o fază care îl avea ca personaj principal pe Oligier Pauli, pretendentul danez la rolul de Mesia, care susținea că este descendentul lui Avraam și că a avut un bunic evreu. Pauli, important negustor, a strâns un grup de rabini în juru-i și a încercat să-i facă pe conducătorii politici ai lumii să-l accepte⁶³. Editorul său principal a fost Moses Germanus, un rabin din Amsterdam care își începuse cariera intelectuală fiind catolic german și studiind la iezuiți. Devenise apoi luteran, asociat al pietistului Jacob Spener, apoi menonit, protestant radical, înainte de a se converti la iudaism și a se muta la Amsterdam. Lucrase la *Kabbala Denudata* și era implicat în milenarismul lui Knorr von Rosenroth și Van Helmont, prieteni cu Leibniz⁶⁴. În scrierile sale, Moses Germanus a încercat să transforme imaginea lui Iisus într-una a unui învățător evreu de morală care fusese în mod prostesc descris ca o figură divină la câteva secole după moartea sa. Adevăratul Mesia își făcea acum apariția în persoana lui Oligier Pauli⁶⁵. Mișcările mesianice și milenariște de mai târziu, concentrate asupra unor indivizi mai mult sau mai puțin semnificativi, au continuat și continuă și în prezent.

Un anume gen de milenarism s-a născut și în rândul unor oameni de știință de la 1640 încoace. Ei au perceput sporul de cunoștințe ca pe un semn providențial că se apropie punctul culminant al istoriei și s-au perceput ca fiind de ajutor în lucrarea lui Dumnezeu prin cercetarea pe care o întreprindeau asupra secretelor naturii. A apărut astfel, în jurul lui Robert Boyle, Hartlib și al altora, o frăție spirituală de oameni de știință, gânditori religioși și interpreți ai Bibliei, care a adus mai târziu la instituții de avangardă cu aplecare milenaristă, cum ar fi Societatea Regală din Anglia și societatea rozicrucienilor⁶⁶. Acest fel

de milenarism era desprins de evenimentele politice imediate, fiind creația a doi intelectuali britanici de excepție, platonicianul de la Cambridge, Henry More, și marele om de știință și matematician Isaac Newton.

În timpul perioadei de Commonwealth, More a atacat ceea ce numea „entuziasmul”, atitudinea multora din jurul său, siguri că știu despre ce e vorba în mesajul divin când, de fapt, nu era așa. Îi considera pe quakeri, pe ranteri, ca fiind dezechilibrați emoțional. El propunea în schimb o înțelegere mai detașată și anistorică a sensului Apocalipsei. More s-a distanțat de activiștii politici și a luptat pentru îmbunătățirea spirituală în pregătirea marilor evenimente ce aveau să vină într-o zi⁶⁷. Un timp a lucrat cu mai tânărul său contemporan Isaac Newton la Cambridge, interpretând simbolurile din Apocalipsă și Daniel. Ambii au fost puternic influențați de lucrarea lui Joseph Mede, certându-se chiar cu privire la cum să interpreteze literal o bună parte din text⁶⁸.

More a murit în 1687, după ce publicase două cărți despre Apocalipsă. Newton, care își câștigase splendida reputație în același an, o dată cu publicarea lucrării sale *Principia Mathematica*, se aplecase încă din zilele de școală asupra descifrării mesajului lui Dumnezeu, mai ales în cele două cărți profetice. Necunoscut de contemporanii săi, a petrecut o mare parte de vreme lucrând la istoria biblică, istoria Bisericii și interpretarea Scripturilor. Newton ajunsese la concluzia că forțele Antichristului puseseră stăpânire pe Biserica creștină în secolele de început și că adevărata Biserică trebuia refăcută înainte de a Doua Venire. Considera doctrina Trinității o mare falsitate pe care Părinții, precum Sfântul Atanasie, o vârașeră pe gâtul comunității de credincioși.

Dându-și seama de injustețea Bisericii dominante, Newton a înțeles că propria sa versiune antitrinitaristă despre mesajul lui Dumnezeu avea să fie considerată eretică și că, în cazul în care și-ar face părerile cunoscute, își va pierde poziția în societate sau, poate, mai mult decât atât. De aceea, deși a scris enorm de mult pe teme religioase (mai bine de jumătate din operele sale), nu a

publicat nimic în timpul vieții. La puțin timp după moarte, una dintre multiplele versiuni ale lucrării sale *Observations on Daniel and the Apocalypse of St. John* a văzut lumina tiparului. Peste douăzeci de ani au fost publicate și două scrisori pe care le trimisese lui John Locke în care se exprima împotriva doctrinei Trinității. Restul voluminoaselor sale materiale teologice au rămas în formă de manuscris, fiind puse la licitație în 1936, la Sotheby's și apoi răspândite pe tot globul. Cele mai mari colecții se găsesc la Biblioteca Națională a Israelului din Ierusalim și la King's College din Cambridge.

Aceste documente ni-l prezintă pe Newton ca pe un erudit în problema istoriei Bisericii. Era convins că atât Cartea Naturii, cât și Cartea Scripturii au fost scrise în cod, pentru a fi descifrate de înțelepți atunci când voia Dumnezeu. Chiar pe durata vieții sale ambele cărți începuseră să fie decodate treptat, revelând stăpânirea divină atât asupra universului fizic, cât și a celui omenesc. Newton își dădu seama din studiile sale că datarea căderii Imperiului Roman trebuia revizuită deoarece, într-o formă trunchiată, Imperiul supraviețuise și în secolele al VI-lea și al VII-lea în Exarhatul din Ravenna. În consecință, utilizând calculele lui Mede, mileniul nu va începe decât la sfârșitul secolului al XIX-lea sau la începutul secolului XX.

Newton a mai susținut că nu avem căderea să determinăm cu acuratețe când vor avea loc evenimentele profetite. Dumnezeu nu a intenționat ca vreunul din noi să fie profet. Putem afla numai când s-au petrecut evenimentele prezise, când s-au îndeplinit profețiile. Nu putem prezice, dar putem spunem *post factum* că Dumnezeu este activ în istorie. Chiar și așa, date fiind profețiile care s-au îndeplinit sau sunt pe cale să se adeverească, ne putem da seama că cele legate de mileniu vor fi împlinite în viitorul apropiat sau relativ apropiat⁶⁹.

Succesorul ales al lui Newton la Cambridge, William Whiston, a adunat tot acest material în conferințele de la Boyle despre împlinirea profețiilor biblice, combinând cea mai bună informație științifică a timpului cu calcule

prevestind evenimentele providențiale. Newton își păstra secretul milenarist cu care numai puțini discipoli aleși erau la curent. Whiston a acuzat public doctrina Trinității și biserica existentă. A trebuit să renunțe la catedra de matematică de la Cambridge, transformându-se într-un proscris ce ghicea în zățul de cafea prin cafenele. A devenit faimos pentru interpretarea unor fenomene naturale neobișnuite cum ar fi cutremurele, cometele și furtunile ca semne că proorocirile din Daniel și din Apocalipsă aveau să aibă loc⁷⁰.

O viguroasă interpretare milenaristă a evenimentelor actuale a fost oferită de Pierre Jurieu, lider al protestanților francezi. Ca mulți alți hughenoti, el s-a refugiat în Olanda. Acolo s-a implicat în reabilitarea situației protestanților francezi prin acțiuni omenești și divine. A avut legături cu evreii din Olanda și cu Wilhelm de Orania. În opinia lui, toate profețiile din Scripturi, inclusiv cele legate de evrei, erau pe cale de împlinire în acel moment. Jurieu spera că, arătând prietenie evreilor, aceștia ar putea fi determinați să recunoască adevărul creștinismului. Anume că Mesia venise deja. Marea sa lucrare, *The Accomplishment of the Scripture Prophecies, or the Approaching Deliverance of the Church*⁷¹, este dedicată „națiunii evreiești”. Le-a spus evreilor că prezicerile despre reconstruirea Ierusalimului și regrouparea lor în propria țară aveau să se adeverească în curând⁷². În secțiunea foarte importantă despre ce avea să se întâmple cu evreii, Jurieu afirma: „Trebuie deci să vină o vreme care va reprezenta domnia lui Mesia și a evreilor, când acest popor va fi ridicat (așa cum li s-a promis) pe deasupra tuturor națiunilor”⁷³. Evreii vor fi ultimul neam convertit și aceasta se va săvârși prin intervenție divină. „Christos îi va converti printr-o glorioasă și surprinzătoare apariție”⁷⁴. Evenimentele divine care aveau să conducă la convertirea evreilor și la mileniu vor începe, a opinat Jurieu, pe la 1710 sau 1715⁷⁵.

După victoria lui Wilhelm în Anglia, Jurieu l-a perceput pe Dumnezeu ca luând parte activă la istoria contemporană, reabilitându-și poporul ales și aducând cu sine

mileniul. A prezis că Antichristul va fi răsturnat în curând și că regele Franței va fi și el detronat, iar imperiul milenar va începe.

Pierre Bayle a ridiculizat fără milă prezicerile și milenarismul lui Jurieu. Dar opiniile acestuia se vedeau deosebit de importante pentru hughenoti ce mai locuiau încă în Franța, a căror lume se restrângea pe zi ce trecea o dată cu politica oficială prin care erau forțați să se convertească la catolicism. Recalcitrantii și încăpățânații care s-au refugiat în peșterile din Cevennes și-au văzut salvarea în intervenția Divină. Ideile lui Jurieu i-au convins că rămânând martori fideli ai credinței, vor juca un rol important în lumea ce avea să vină. Unii au început să profetească despre aceasta, vorbind despre ce avea să se întâmple în curând. La începutul secolului al XVIII-lea, când unii dintre acești profeți s-au refugiat în Anglia, au devenit lideri ai unei noi mișcări milenariste care a captivat foarte rapid imaginația intelectualilor, aristocraților și a simplilor credincioși. Astfel, unul dintre cei mai apropiați discipoli ai lui Newton, matematicianul elvețian Fatio du Vallier s-a transformat într-una din figurile de marcă ale grupării. Profeții francezi au avut o acțiune cu adevărat tulburătoare, fiind sever persecutați⁷⁶.

Ideile milenariste ce s-au cristalizat în secolul al XVII-lea au continuat să se infiltreze și în epocile următoare, unele la nivel teoretic, cum ar fi cele prezentate de episcopii John Clayton și Thomas Newton sau de către David Hartley și Joseph Priestley. Altele și-au făcut apariția în cadrul unor mișcări populare, cum ar fi cele ale profeților francezi, „convulsionarii” din Franța, și în comunități milenariste din America. Milenarismul s-a erijat din nou într-o forță intelectuală și politică de prim rang în momentul când au avut loc revoluțiile din America și din Franța, conducând la mișcări religioase și politice care au rămas importante de atunci. Milenarismul secolului al XVII-lea a oferit o bază pentru interpretarea textelor cheie ale Scripturilor și conectarea lor la evenimente istorice ce aveau loc în acea perioadă. Un rezultat al acestui fapt a fost sionismul creștin care a jucat un rol de seamă în

încurajarea evreilor să se reîntoarcă în Palestina și să construiască acolo o patrie evreiască⁷⁷. Această convingere își are originile în concepțiile milenariștilor filo-semiți din secolul al XVII-lea⁷⁸. Gândirea milenaristă din secolul al XVII-lea a avut un efect prelungit în veacurile următoare și a generat multe dintre mișcările milenariste fundamentale de mai târziu sau cel puțin le-a oferit o bază teologică și interpretativă.

NOTE

1. Referitor la aceasta vezi Arthur H. WILLIAMSON, „The Jewish Dimension of the Scottish Apocalypse: Climate, Covenant and World Renewal”, in Y. KAPLAN, H. MECHOULAN și R. POPKIN, ed., *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden, 1989), 7-30.

2. Cf. Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969); Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarian and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York, 1961); și Marion KUNTZ, *Guillaume Postel, The Prophet of the Restitution of all Things* (Haga 1981).

3. Despre această temă vezi Christopher HILL, *Antichrist in Seventeenth-Century England* (Londra, 1971).

4. Există o foarte bogată literatură pe această temă. Pe lângă operele citate în acest eseu, mai trebuie văzute și Peter TOON, ed., *Puritans, the Millennium and the Future of Israel, Puritan Eschatology, 1600-1660* (Cambridge, 1970); Meir VERETE, „The Restoration of the Jews in English Protestant Thought, 1790-1840”, *Middle Eastern Studies*, VIII (1972), 3-50; B. S. CAPP, *The Fifth Monarchy Men: A Study in Seventeenth Century English Millenarianism* (Londra, 1972); E. L. TUYESON, *Millennium and Utopia* (Gloucester, Mass., 1972); și R. POPKIN, ed., *Millenarianism and Messianism in English Thought, 1650-1800* (Leiden, 1988).

5. Vezi John NAPIER, *A Plaine Discovery of the whole Revelation of Saint John* (Edinburgh, 1593).

6. Thomas BRIGHTMAN, *The Revelation of St. John Illustrated*, a patra ed., (Londra, 1644). Vezi și David S. KATZ, *Philo-semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655*, (Oxford, 1982), 91-4; și Avihu ZAKAI, „Thomas Brightman and English Apocalyptic Tradition”, in KAPLAN et al., ed., *Menasseh ben Israel*, 31-44.

7. J. H. ALSTED, *The Beloved City* (Londra, 1643).

8. Despre Mede vezi Katherine R. FIRTH, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645* (Oxford, 1979).

9. Despre acest subiect vezi Christopher HILL, *The World Turned Upside Down* (Londra, 1972).

10. Francis POTTER, *An Interpretation of the Number 666* (Oxford, 1642). În comentariile de introducere, luate din *Apostasy of the Latter Times* de Mede, se spunea că Potter făcuse „cea mai mare descoperire de la începutul lumii”.

11. Mede arăta că atunci când venise prima oară la Cambridge în 1603 dăduse de lucrările unei sceptic antic, Sextus Empiricus, și începuse să se îndoiască de toate lucrurile. A căutat adevărul și certitudinea în tot ce i se preda la Cambridge și finalmente le-a găsit în profețiile biblice. Cf. John WORTHINGTON, „The Life of the Reverend and most learned Joseph Mede”, in *The Works of the Pious and Profoundly Learned Joseph Mede* (Londra, 1664); K. FIRTH, *Apocalyptic Tradition*, cap. 6; și Richard H. POPKIN, „The Third Force in Seventeenth Century Thought: Scepticism, Science and Millenarianism”, in POPKIN, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought* (Leiden, 1992) 92-3.

12. Mary CARY, *The Little Horn's Doom & Downfall* (Londra, 1651)

13. Par să se fi cunoscut din perioada dinainte de 1630 când Dury era pastor la Elbing, iar Hartlib și Comenius frecventau biserica sa. Vezi J. MINTON BATTEN, *John Dury, Advocate of Christian Reunion* (Chicago, 1944); și G. H. TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius* (Londra, 1947).

14. Hugh TREVOR-ROPER, „Three Foreigners; The Philosophers of the Puritan Revolution”, in *Religion, the Reformation and Social Change* (Londra, 1967).

15. TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius* (Londra, 1947). unde se oferă liste ale propunerilor lor.

16. Cf. POPKIN, „The First College of Jewish Studies”, *Revue des études juives*, 143 (1984), 351-64.

17. *Ibid.*, 353.

18. Despre acest proiect de editare și publicare a textului Mishna, vezi POPKIN, „Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700”, in J. VAN DEN BERG și E. VAN DER WALL, ed., *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century* (Dordrecht, 1988), 3-32; și David S. KATZ, „The Abendana Brothers and the Christian Hebraists of Seventeenth-Century England”, *Journal of Ecclesiastical History*, 40 (1989).

19. Despre modelul Templului vezi A. K. OFFENBERG, „Jacob Jehuda Leon and his Model of the Temple”, in VAN DEN BERG și VAN DER WALL, *Jewish-Christian Relations*, 95-115.

20. Cf. POPKIN, „The Fictional Jewish Council of 1650: A Great English Pipedream”, *Jewish History*, V (1991), 7-22

21. Părerăa lui Mede privitoare la originea satanică a indienilor americani apare clară într-o scrisoare către reverendul William Twisse, de la 23 martie 1634/5, în *Works*, 980-1. Henry MORE, în *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (Londra, 1660), Cartea III, cap. 3., 13 și 14, se ocupă de practicile demonice ale sălbaticilor din America. Vezi și POPKIN, „The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory”, în KAPLAN et al., ed., *Menasseh ben Israel*, 63-82.

22. Despre Vieira vezi R. CANTEL, *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre du Père Vieira* (Paris, 1960); și A. J. SARAIVA, „Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire”, *Studia Rosenthaliana*, VI (1972), 26-32.

23. Despre asta vezi KATZ, *Philo-semitism*, cap. 4-6.

24. Despre asta vezi HILL, *The World Turned Upside Down* și KATZ, *Philo-semitism*, cap. 3.

25. Papa Alexandru al VII-lea pare să fi avut și el o părere similară. Unul dintre primele lucruri pe care le-a făcut atunci când a devenit papă a fost să comande o traducere în ebraică a scrierilor Sfântului Toma d'Aquino astfel ca evreii, atunci când aveau să se convertească, să aibă imediat acces la o explicare a creștinismului. Un astfel de volum a apărut cuprinzând o relatare de 200 de pagini a proiectului în latină. Mai există încă exemplare în Biblioteca Vaticanului și Biblioteca Uniunii Ebraice din Cincinnati, Ohio.

26. Cf. MEDE. *Works*, epistole către William Twisse, 928-40.

27. Cf. Susanna AKERMAN, *Queen Christina of Sweden and Her Circle* (Leiden, 1991).

28. Citat de Yosef KAPLAN, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro* (Oxford, 1989), 128, dintr-un poem în onoarea lui Prado scris de Conde Bernadino de Rebolledo, ambasadorul spaniol la Copenhaga.

Christina a mai vizitat casa lui Teixeira în 1666, când s-au primit vești despre apariția unui Mesia evreu, Sabbatai Zevi. Christina s-a alăturat dansului religios frenetic ce sărbătorea acest eveniment.

29. Despre La Peyrère, vezi POPKIN, *Isaac La Peyrère (1596-1676), His Life, Work and Influence* (Leiden, 1987).

30. LA PEYRÈRE, *Men before Adam* (f.p., 1656), dedicație.

31. Paul FELGENHAUER, *Bonum Nuncium Israeli quod offertur Populo Israel & Judae in hisce temporibus novissimis de Messia...* (Amsterdam, 1655).

32. *Ibid.*, 89-90.

33. Vezi POPKIN, „Menasseh ben Israel and La Peyrère” I și II, *Studia Rosenthaliana*, VII (1974), 59-63 și XVIII (1984), 12-20.

34. Vezi, de exemplu, raportul diplomatului suedez Bonde pentru ziua de 23 august, 1655, în Michael ROBERTS, *Swedish Diplomats at Cromwell's Court, 1655-56: The Missions of Peter Julius Coyet and Christian Bonde*, Camden, seria a patra, Office of the Royal Historical Society (Londra, 1988), 142.

35. Vezi POPKIN, „Spinoza, the Convertible Jew”, Conferință de la Cortona, 1991, despre Spinoza.

36. Arise EVANS, *Light for the Jews, or the Means to Convert them, in Answer to a Book of theirs, called the Hope of Israel, written and Printed by Manasseh Ben Israel, Chief Agent for the Jews here* (Londra, 1664), 1-20.

37. MENASSEH BEN ISRAEL, *Vindiciae Judaearum* (Londra, 1656), 18. „Căci, așa cum a scris un mare învățat creștin al vremurilor noastre într-o carte franțuzească pe care a numit-o *Rappel of the Lewes*, (în care îl face pe regele Franței conducătorul lor atunci când se vor întoarce în țara lor), evreii, a glăsuț el, vor fi mântuiți pentru că încă mai așteptăm o a doua venire a aceluiasi Mesia, iar evreii cred că această venire este prima și nu a doua și că vor fi mântuiți prin credință; pentru că deosebirea constă numai în elementul de timp.”

38. Despre Comisia Whitehall, vezi KATZ, *Philo-semitism*.

39. În legătură cu aceasta vezi raportul lui Gilbert Burnet asupra ceea ce Stouppe i-a spus despre colaborarea sa cu Cromwell, în *History of My Own Time* de BURNET. Vezi și referințele la Stouppe din corespondența cu John Thurloe, șeful serviciului secret al lui Cromwell. Vezi și pamfletele lui Stouppe despre persecuția Grisonilor de la începutul anului 1655. Vezi și scrisoarea lui Ludovic de Bourbon, Prinț de Condé, Rocroy, 6 dec. 1653, publicată în *Mémoires de Henri-Charles de la Tremoille, Prince de Tarante* (Liège, 1767), 169-71. Susanna Akerman și cu mine intenționăm să realizăm un studiu despre această conspirație teologico-politică.

40. Mișcarea Quaker, începută în 1652, a atras pe unii dintre foștii Ranters, Levellers, Diggers etc. Vezi William C. BRAITHWAITE, *The Beginnings of Quakerism*, ed. a doua, revizuită de Henry J. Cadbury (Cambridge, 1855).

41. Despre Nayler vezi Mabel R. BRAILSFORD, *A Quaker from Cromwell's Army* (Londra, 1927), Emelia FOGELKOU, *James Nayler, the Rebel Saint* (Londra, 1931) și HILL, *The World Turned Upside Down*, cap. 10.

42. Margaret FELL, *For Menasseh Ben Israel: The Call of the Jews out of Babylon* (Londra, 1656).

43. Vezi POPKIN, „Rabbi Nathan Shapira's Visit to Amsterdam in 1657”, în J. MICHMAN și T. LEVIE, ed., *Dutch Jewish History* (Ierusalim, 1984), 185-205.

44. An information Concerning the Present State of the Jewish Nation in Europe and Judea. Wherein the Footsteps of Providence preparing a way for their Conversion to Christ, and for their Deliverance from Captivity are Discovered (Londra, 1658).

45. Vezi David KATZ, „English Charity and Jewish Qualms: The Rescue of the Ashkenazi Community of Seventeenth-Century Jerusalem”, in *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, A. Rapoport-Albert și S. J. Zipperstein, ed., (Londra, 1988), 245-66.

46. Vezi, de exemplu, interpretările milenariste ale eclipsei din 1654 în Elisabeth LABROUSSE, *L'Entrée de Saturne au Lion. L'Éclipse de Soleil du 12 Aout 1654* (Haga, 1974).

47. Vezi POPKIN, „Two Unused Sources about Sabbatai Zevi and his Effect on European Communities”, *Dutch Jewish History II*, ed. J. Michman (Ierusalim, 1989), 67-74.

48. Christian KNORR VON ROSENROTH, *Kabbala Denudata* (Sulzbach, 1677-8). Culegerea începe și se termină pretinzând că acest corp de materiale va ajuta la convertirea evreilor și, în concluzie, va marca începutul mileniului. Vezi Allison COUDERT, „The Kabbala Denudata: Converting Jews or Seducing Christians?”, in *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment*, ed. R. H. Popkin și Gordon Weiner (Dordrecht, 1994), 73-96.

49. Despre aceasta vezi Ernestine G. E. VAN DER WALL, „Prophecy and Profit: Nicolaes Van Rensselaer, Charles II and the Conversion of the Jews”, in C. AUGUSTIN et al., *Essays on Church History. Presented to Prof Dr Jan van den Berg* (Kempen, 1987), 75-87.

50. Michael HUNTER, *Science and Society in Restoration England* (Cambridge, 1981); James R. JACOB, *Robert Boyle and the English Revolution* (New York, 1977); Margaret JACOB, *The Newtonians and the English Revolution* (Londra, 1977); și R. KROLL, R. ASHCOT și P. ZAGORIN, ed., *Philosophy, Science and Religion in England, 1640-1700* (Cambridge, 1991).

51. Vezi David S. KATZ, *Sabbath and Sectarians in Seventeenth Century England* (Leiden, 1988).

52. Vezi George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962); și Dan ROBERT, *Az Erdelyi Szombatosok es Pechi Syimon, The Transylvanian Sabbatarians and Simon Pechi* (Budapesta, 1987).

53. Detalii despre cazul și cariera sa se găsesc în *Sabbatai Sebi: The Mystical Messiah* de Gershom SCHOLEM, Princeton, NJ, 1973.

54. Cf. Hanna SWIDERSKA, „Three Polish Pamphlets on Pseudo-Messiah Sabbatai Zevi”, *British Library Journal*, 15 (1989), 212-16.

55. Despre ce s-a întâmplat în comunitatea evreiască din Amsterdam vezi Yosef KAPLAN, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro* (Oxford, 1989), cap. 8.

56. Cf. Ernestine G. E. VAN DER WALL, *De Mystieke Chiliast Petrus Serratus (1600-1669) en zijn Wereld* (Leiden, 1987), mai ales cap. 9-12. Serrarius era un milenarist de frunte asociat indeaproape cu Dury, Boreel și Oldenburg, fiind patronul lui Spinoza.

57. Cf. Michael MCKEON, „Sabbatai Sevi in England”, *Association of Jewish Studies Review*, 3 (1977), 131-69.

58. În legătură cu aceasta vezi SCHOLEM, *Sabbatai Sebi*, și articolul său despre Donmeh în *Encyclopaedia Judaica*.

59. Studii vor apărea în curând scrise de Matthew Goldish, bazate pe materiale recent descoperite care indică existența unor suporteri activi în Londra și Amsterdam. Marsha KEITH SHUCHARD a descoperit sabbatiști activi amestecați printre francmasonii și swedenborgienii din Londra pe tot parcursul secolului al XVIII-lea. Vezi lucrarea ei „Swedenborg, Jacobitism and Freemasonry”, în *Swedenborg and his Influence* (Bryn Athyn, 1988), ed. Erland Brock și Jane Williams-Hogan, 159-79 și ultima ei carte pe această temă.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea s-a născut o altă mișcare, condusă de Jacob Frank, care pretindea că este reîncarnarea lui Sabbatai Zevi.

60. Vezi *The Correspondence of Henry Oldenburg*, ed. Marie Boas Hall și Rupert Hall (Madison și Milwaukee, 1974), vol. III, 446-7 și E. G. E. VAN DE WALL, „A Precursor of Christ or a Jewish Impostor”, *Pietismus und Neuzeit*, 14 (1988), 109-24.

61. Vezi, de exemplu, Nathaniel HOMES, „Some Glimpses of Israel's Call Approaching”, in *Miscellanea* (Londra, 1666).

62. POPKIN, „The End of the Career of a Great 17th Century Millenarian: John Dury”, *Pietismus und Neuzeit*, 14 (1988), 203-20 și „Jewish Christian Relations in the 16th and 17th Century: The Concept of the Messiah”, *Jewish History*, 6 (1992), 163-77; și VAN DER WALL, „A Precursor of Christ.”

63. Despre Pauli vezi Hans Joachim SCHOEPS, *Philosemitismus im Barock* (Tübingen, 1952), 53-67.

64. În legătură cu aceasta vezi studiul lui Allison COUDERT, *Leibniz and the Kabbala* (Kluwer, în curs de apariție)

65. Despre cariera acestuia vezi SCHOEPS, *Philosemitismus*, 67-81 și articolele despre el, date sub adevăratul său nume

„Spaeth, Johann Peter”, în *Jewish Encyclopaedia*, 11-484 și *Encyclopaedia Judaica*, 15:219-20.

66. În legătură cu acestea vezi Charles WEBSTER, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform 1626-1660* (Londra, 1975) și Frances A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment* (Londra, 1972).

67. Despre More vezi articolele lui Sarah HUTTON, ed., *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies* (Dordrecht, 1990) și articolele lui Sarah HUTTON și Robert ILIFFE despre studiile lui More asupra Cărții Apocalipsei din J. E. FORCE și POPKIN, ed., *Spinoza and Newton as Bible Scholars* (în curs de apariție).

68. În legătură cu aceasta vezi POPKIN, „The Third Force in Seventeenth-Century Thought: Scepticism, Science and Millenarianism”, în *The Third Force*, 90-119. Disputa lor în ceea ce privește interpretarea Apocalipsei este descrisă într-o scrisoare de-a lui More către Dr. John Sharp, 16 august 1680, în *The Conway Letters*, Marjorie Hope Nicolson și Sarah Hutton, ed. (Oxford, 1992), 478-9.

69. Cf. James E. FORCE și Richard H. POPKIN, *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology* (Kluwer, 1990) și POPKIN, „Newton's Biblical Theology and his Theological Physics”, în P. B. SCHEURER și G. DEBROK, *Newton's Scientific and Philosophical Legacy* (Kluwer, 1988), 81-87.

70. Despre Whiston, vezi James E. FORCE, *William Whiston, Honest Newtonian* (Cambridge, 1985).

71. Londra, 1686. Originalul francez a apărut în același an.

72. p. *2 r-v.

73. *Ibid.*, Cartea II, cap. 17, p. 299.

74. *Ibid.*, 309-10. Concepția lui Jurieu asupra celor ce vor avea loc pare a fi o mixtură a așteptărilor lui Mede și La Peyrère.

75. Cf. *ibid.*, Cartea II, p.48

76. Vezi Hillel SCHWARTZ, *The French Prophets: The History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England* (Berkeley, 1980).

77. În legătură cu aceasta vezi POPKIN, „The Christian Roots of Zionism”, *Contentions*, vol. II (1993), 99-125.

78. Vezi Nahum SOKOLOW, *The History of Zionism 1600-1918* (Londra, 1919).

PARTEA A DOUA

Apocalipsa laică: profeti și vizionari apocaliptici la sfârșitul secolului al XVIII-lea

Elinor Shaffer

O scenă dramatică despre „Sfârșitul Lumii” a fost jucată la *fin-de-siècle* de Christian Morgenstern, cunoscutul poet al „Cântecelor de spânzurătoare” despre geniul rău care anunță triumfător că a „regizat” sfârșitul lumii – dar este oprit din elanul său când realizează că, o dată ce planul său ar fi pus în aplicare, nu ar mai rămâne nimeni să-i preamărească faima:

„În seara aceasta o voi face. În seara aceasta, la finalul zilei de 14 noiembrie și începutul zilei de 15 noiembrie, va avea loc, după care nu se va mai întâmpla nimic nicăieri. Desigur, mi-ar plăcea să vă dezvălui cum am ajuns la această hotărâre – deși – da, da, da, este adevărat, cu siguranță – în fond, la ce bun v-aș mai spune povestea? Tocmai v-am explicat cum în seara aceasta totul va lua sfârșit, astfel încât și povestirea mea se va sfârși, la fel ca și toți cititorii ei”¹.

Oricât de ușorică ar fi această mică scenetă sau „bombă de zece minute”, ea dă la iveală totuși un adevăr important. Dorința omenească de a crede că Sfârșitul Lumii nu este chiar sfârșitul lumii se dovedește la fel de puternică, precum speranța sau teama față de Final. „Sfârșitul Lumii”, așa cum este el perceput în mod tradițional, înseamnă sfârșitul celorlalți, al dușmanului, al celor nevrednici, al asupritorilor prezenți, dar nu al nostru.

Sfârșitul lumii aduce cu sine o nouă lume, de preferință aici pe pământ. Milenaristul convins, așa cum a arătat Norman Cohn foarte plastic, credea că Apocalipsa va da naștere domniei de o mie de ani a Sfinților – adică, imperiului credincioșilor – pe pământ, înainte ca Ziua de Apoi să aibă efectiv loc².

Inspirându-se direct, la fel ca o mare parte a literaturii, din scenele profetice ale Cărții Apocalipsei, John Donne a abordat dorința de amânare nu din punctul de vedere al arhitectului lumii, ci din cel al individului supus fenomenului. Întâi cheamă nerăbdător îngerii să dea semnalul pentru scularea morților din morminte pentru Ziua de Apoi –

În colțurile născocite ale lumii, sunați
Din trâmbițe, voi, îngeri

iar apoi vizualizând sufletele celor morți reunindu-se cu trupurile pentru a putea să se ridice din morminte:

și sculați-vă, sculați-vă
Din moarte, voi, necontenite mulțimi
De suflete și reocupați-vă trupurile risipite

și numai după ce ridicății din morminte vor fi supuși judecății, trâmbițele vor amuți de groază:

Dar lasă-i să doarmă, Doamne, și pe mine să
plâng un răstimp...

Înainte de final, „Învăță-mă să mă căiesc“, se roagă el; dar răstimpul necesar pentru a învăța să se căiască poate fi nemăsurat³. Dr. Donne pare foarte mulțumit că este pe cât de spiritual pe atât de învățat, chiar și atunci când meditează asupra Lucrurilor de pe Urmă.

Dacă totuși în scenariul milenarist lumea nu ia sfârșit, ci numai *astă* lume sau chiar numai această eră sau fază a lumii – dacă lumea se termină numai pentru a fi reîmprospătată sau înlocuită, introducându-se o discontinuitate clară, dar nu un final definitiv, atât sfârșitul, cât și re-

înnoirea sa pot fi închipuite într-o varietate de feluri. Chiar și după Judecata de Apoi (conform scenariului din Apocalipsă), survine o lume nouă: Noul Ierusalim, care poate fi interpretat ca transcendentă sau din nou, ca laic. Noul Ierusalim nu are sfârșit. După cum s-a exprimat recent un critic într-un eseu intitulat „De ce să fie distrusă lumea?“, „Practic, nu există nici un fel de istorii despre sfârșitul lumii în care întreaga creație să se termine“⁴.

Apocalipsa tradițională („dezvăluire“ sau, simplu, „revelație“) înfățișează astfel și semnifică la fel de bine noul început sau reabilitarea ca și finalul. Fiecare perioadă însă își redefinesc noțiunea de sfârșit și modalitatea de a-l amâna.

În epoca noastră sfârșitul apocaliptic este, în principal, unul natural sau unul prezis ori explicabil de către știință, fiind definit pur și simplu ca o catastrofă sau distrugere violentă. Avem o încredere considerabilă, chiar fără tragere de inimă, în acest scenariu simplificat și limitat. Prin contrast, speranța utopică de reînnoire se află, la momentul actual, în mare declin. Reîntorcându-ne la finele secolului al XVIII-lea ne vine foarte greu să nutrim sau să experimentăm exact speranța milenaristă care s-a născut în perspectiva Revoluției Franceze. Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, vizionarismul apocaliptic se transformase deja în „fin-de-siècle“, decadent, degenerat, uneori chiar provocând o Apocalipsă naturală sau pseudo-științifică sub formă de epuizare biologică și disipare entropică. Barbey d'Aureville a definit „fin-de-siècle“ ca „repetiția cu costume a Judecății de Apoi fără Rege sau Dumnezeu“⁵.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea atât Regele, cât și Dumnezeu erau prezenți la „premieră“, iar umbrele lor, cel puțin, rămăneau active pe toată durata piesei. În momentul Revoluției Franceze ambiguitatea legată de spiritul apocaliptic laic al Iluminismului era deja vizibilă. Starea de lucruri elocvent descrisă de Christopher Hill ca existând în timpul Revoluției engleze – „Este dificil să se exagereze întinderea și forța speranțelor milenariste printre oamenii obișnuiți în anii 1640 și la începutul anilor

1650. "– se schimbase mult⁶. Pe la mijlocul veacului următor, Anglia nu mai era deloc acea „națiune de profeti”.

Ambiguitatea ce se ivește în secolul al XVIII-lea este generată de noua mișcare a criticismului sau a criticii, care a pus sub semnul întrebării credința efectivă în profetie și îndeplinirea acesteia. Cercetarea rațională iluministă a textelor biblice făcea și ea parte din curentul politic ce pune la îndoială baza autorității în Biserică și stat. Din nou însă, o dată cu desfășurarea Revoluției Franceze, aplicarea literală a Apocalipsei la evenimentele istorice devenea aproape irezistibilă. Pentru moment, scepticismul luminat și entuziasmul milenarist păreau, în anii 1790, să animeze aceiași indivizi. Au apărut noi variante ale genului de Apocalipsă literară în mijlocul unui potop de imagini apocaliptice. Bătălia dintre ceea ce era autentic și ceea ce nu era a devenit mai inversunată.

Franco Venturi a scris despre influența pe scară europeană a englezilor din Commonwealth și mai ales a deistului John Toland : „Este cu siguranță adevărat că, așa cum s-a întâmplat în Iluminismul german, tentațiile morale și estetice au făcut chemarea la libertate politică a gânditorilor britanici mai puțin activă”⁷. Acum douăzeci de ani, Venturi susținea că „istoria acestui proces trebuie încă scrisă”. De fapt, criticul german Reinhart Koselleck s-a străduit, de curând, să scoată în evidență puterea acestor „tentații foarte morale și estetice” prin formularea, atât în Franța, cât și în Germania, a noțiunii esențiale de independență față de stat a unei instituții de critică sau Republică a Literelor, întâi într-un discurs spinozist împotriva puterii statale susținând că discutarea problemelor morale sau estetice nu are nimic de-a face cu statul și că, în consecință, ar trebui să fie liberă; apoi, pretinzând mai departe autonomie, transformând critica morală și estetică într-o bază și o trambulină politică⁸. Cerința critică de autonomie – cuvânt ce de curând a fost supus unui tir de artilerie – a fost, la început, nu chiar ceea ce atacatorii, printre care „noii istorici” și „deconstructiviști”, numesc o manieră de evaziune sau retragere din lumea implicării și acțiunii politice, ci, din contră, revendicarea

unei platforme mai înalte de unde să-și poată lansa critica la adresa Bisericii și statului.

Kant, teoreticianul autonomiei în sferele morale și estetice, a cimentat și el fundațiile actualelor instituții ale criticii. Luând un exemplu mai apropiat de noi, principiul libertății academice, adică autonomia universității ca loc de investigație independentă, a fost formulat de Kant în *Conflictul facultăților* (1798) și materializat în planurile unei noi universități prezentată de Wilhelm von Humboldt regelui Prusiei în 1808. Humboldt cerea cu cutezanță nu numai autonomie intelectuală, dar și autonomie financiară față de stat: numai garantând un venit independent universității putea statul ce aspira la un loc de onoare în istoria omenirii să-și dovedească propria statură în probleme de cultură și educație⁹.

Totuși, arma criticii se întorcea și împotriva oricăror interpretări religioase literale ale Apocalipsei, fie de dreapta, fie de stânga. Kant a susținut cazul filozofic cu vigoare. Speranța „amânării” sfârșitului poate fi una naturală; dar spiritului critic al Iluminismului nu i-a trebuit mult pentru a percepe și a bate monedă pe faptul că există și probleme filozofice în noțiunea de sfârșit a timpului. Acesta introduce totuși o epocă nouă. După cum a arătat Kant în eseul *Sfârșitul tuturor lucrurilor* (1794), „noțiunea că va veni o vreme când orice fel de schimbare (și împreună cu aceasta însuși timpul) va înceta, repugnă imaginației”¹⁰. Mintea omenească nu poate concepe ideea de sfârșit al timpului pentru că elementul cu care lucrează este însuși timpul. Viața fără timp (dacă se poate numi viață) poate apărea numai ca anihilare. Mințile noastre cad inevitabil pradă contradicțiilor atunci când încercăm să facem un singur pas din lumea simțurilor în cea a inteligibilului. „Clipa ce formează sfârșitul timpului ar trebui să fie și începutul eternității, prin care, atunci, cele două sunt aduse în aceeași serie temporală, ceea ce este o contradicție în sine”¹¹.

Ca rezultat, mintea continuă să pună eternitatea în termeni temporali. Îngerul Apocalipsei este mereu dus înapoi de vânturile înalte ale istoriei. Eternele exclamații

de aleluia din cer și veșnicul strigăt al celor torturați în Infern sunt traduse printr-o repetiție, un concept ce ține de timp. Ceea ce trebuie să facem noi, în schimb, sugerează Kant, este să convertim noțiunea de „sfârșit” în scopuri morale, percepend interminabila progresie de la bine la și mai bine ca nefiind supusă vreunei schimbări temporale.

Pentru a înțelege distonanța dintre puțința mișcărilor de reformă și revoluție, pe de o parte, și scepticismul legat de profețiile tradiționale ale Apocalipsei, de cealaltă, ambele reieșind din mișcarea critică spre autonomie, avem nevoie să facem un pas înapoi. Impulsul critic de la începutul secolului al XVIII-lea a pregătit ochiul rațiunii pentru Scripturi, permițând noi revendicări de independență și liberă cugetare, însă subminând viziunile milenariste literale ale Revoluției engleze.

Formularea unei critici a Cărții Apocalipsei a fost unul dintre principalele instrumente ale noului criticism. Rolul profeției în religie era central: după cum arată codul de la Niceea (articolul trei): „Credem în Sfântul Duh... care a glăsuț prin profeți”. În același mod, criticismul s-a concentrat asupra profeției. Profeții din fiecare religie au început să fie considerați niște falsificatori, căutând putere pentru sine sau încercând să o asigure pe cea a stăpânilor lor. Deștii britanici au supus toate elementele profeției unei examinări sceptice; Anthony Collins în *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724) și *The Literal Scheme of Prophecy Considered* susține că nici o profeție, dacă este luată la nivel literal, nu poate fi considerată a fi fost împlinită, decât printr-o interpretare elaborată prin alegorie și gen. Scriitori de la mijlocul veacului al XVIII-lea au inițiat o formă de apologie a profeției discreditate; Robert Lowth, de exemplu, considera că profeția biblică este exemplul central de „poezie primordială și autentică”¹². Lowth a mai scris și o dizertație asupra lui Isaia care a avut o influență puternică asupra noțiunii de stil profetic. Apocalipsa era universal recunoscută ca cea mai bună materializare a profeției biblice și, prin sugerarea unui stil de aparentă dezordine,

de tranziții curajoase, perspective multiple și dramatism vizionar, a contribuit din plin la introducerea unei noi noțiuni despre ceea ce trebuie să fie poezia. Acest nou model de „voce profetică” a exercitat o atracție imensă asupra secolului al XVIII-lea și reprezintă sursa unei considerabile părți din ceea ce cunoaștem a fi poezia romantică.

Investigația în natura profeției a avut un impact direct asupra genului apocaliptic, care „s-a grefat pe trunchiul profetic”. De fapt, scrutarea atentă a profeției nu a demontat grefa, dar a avut ca efect mutarea profeției mai aproape de vizionarismul apocaliptic, redefinind, într-adevăr fenomenul în termeni apocaliptici. Deștii atacaseră așa-zisa profeție în temeiul faptului că fusese scrisă după evenimentele pe care pretindea a le prezice; liderii religioși, concluzionaseră ei, nu sunt demni de crezare. Dacă „Daniel” este o carte scrisă mai târziu decât evenimentele pe care le prezice (după cum sugerează Collins) ce înțelegem atunci prin „profeție”?

Dar chiar așa se definește genul „apocaliptic”: anume ceva scris după data sfârșitului pe care îl prezice. Vizionarismul apocaliptic ca gen literar practicat de evrei și de creștinii timpurii între anul 250 î. Chr. și 150 d. Chr. se distinge atât de profeție, cât și de „modelul apocaliptic general de gândire”.

Din punct de vedere istoric, Apocalipsa reprezintă o reafirmare vizionară a puterii cosmice a lui Dumnezeu (Iahve), opusă genului profetic în care puterea lui Dumnezeu este percepută ca desfășurându-se în istorie. Scrierile apocaliptice sunt legate de nume de înțelepți sau scribi și nu de profeți, iar ele derivă din necesitatea de reafirmare a adevăratei forme a regimului divin într-o situație efectivă de pierdere a controlului asupra evenimentelor istorice curente¹³. Multe proorocii care au exercitat influență erau, în fapt, exemple de vizionarism apocaliptic. De pildă, cel mai important dintre Oracolele sibiline, deși scris în secolul al VII-lea, a apărut sub numele episcopului și martirului din secolul al IV-lea Metodius din Patara, fiind considerat o profeție. Liber-cugetătorii cei mai vehemenți

s-au grăbit să îl trateze drept „plăsmuire”. Totuși, după cum arată istoria celui mai bun exemplu, Apocalipsa, revelația unei salvări escatologice într-un tipar narativ de către un mediator de pe lumea cealaltă, poate fi ușor confundată cu o profecie despre intervenția viitoare a divinului în istorie, iar viitorul poate fi adesea perceput ca iminent. Dar nu același este, câtuși de puțin, cazul atunci când revelația se prezintă unui grup înstrăinat și oprimat, simțind o acută nevoie de îmbunătățire și echilibrare a situației, așa cum s-a întâmplat în timpul Revoluției Franceze.

Nu a fost dificil să se facă astfel încât datele să se potrivească noului program revoluționar. Calculul tradițional al momentului când va avea loc Apocalipsa nu a fost într-un totuși corect: creștinii timpurii, nedumeriți de ce Apocalipsa promisă de „Ioan” nu venise, au socotit conform Scripturii (Facerea și Psalmul 90) că pentru Dumnezeu o mie de ani sunt ca o zi și astfel, ca analogie a celor șase zile ale făcerii lumii, lumea va lua sfârșit după șase mii de ani, iar noul Sabat sau Mileniu, ultima mie de ani, va începe; și dacă (în conformitate cu durata de viață din Facere) lumea a început în anul 4004 î. Chr. atunci trebuie să ia sfârșit în anul 2004 d. Chr. Există însă o fisură în acest program: calendarul evreiesc utilizează lunile lunare, care sunt mai scurte, așa încât timpul afectat se va consuma mai repede: de fapt, după cum socotiseră unii, la momentul Revoluției Franceze. Blake, în cartea sa profetică *America*, scrisă în tinerețe, a folosit un calcul al epocilor istorice bazate pe Matei 1.17 – „Deci, de la Avraam până la David sunt patrusprezece neamuri de toate; de la David până la strămutarea în Babilon sunt patrusprezece neamuri; și de la strămutarea în Babilon până la Christos, sunt patrusprezece neamuri” – pentru a ajunge la vremea, după paisprezece neamuri (generații) de la Christos, a Revoluției americane¹⁴. Încă o dată Revoluția părea, în același timp, să pună în dubiu și să confirme concepția apocaliptică, ba chiar s-o și împlinească. Astăzi putem remarca faptul că data mai tradițională de 2004 este foarte aproape.

Vizionarismul apocaliptic este un gen în sine; dar în contextul criticii și al revoluției năvalnice o ciocnire între critica rațională și forțele ce o ajutaseră să se dezlănțuie era circumscrisă de diferența dintre profetia literal interpretată și „apocalipsismul” poetic. Genul apocaliptic era profecie neautentică: numai cel care trăise dincolo de ultima dată „recomandată” a Sfârșitului putea să facă retrospectiv profetii despre ea.

În fapt, însăși mișcarea criticismului care părea că înzestrează poeții cu demnitatea de profet și că îi împunternicește să utilizeze un nou stil nu făcea decât să îi transforme în iluminați apocaliptici, lipsiți de puterea de a vedea viitorul, lipsiți de inspirație profetică. Mișcarea critică făcea din poeți profeti numai pentru că transformase profetii în poeți.

Analiza problemei autorului și a datării Noului și Vechiul Testament a exercitat o influență enormă asupra noțiunii însăși de autor, după cum am arătat în altă parte¹⁵. Dacă autorul Apocalipsei nu a fost Apostolul Ioan, nici Evanghelistul Ioan (cum s-a susținut cu tărie, pe motive de datare și stilistice), atunci cine a fost acesta? Pierzându-se credința că Dumnezeu a inspirat în mod direct Scriptura, un mai mare accent a căzut pe autor, pe genurile de autor și pe compoziția textului. În Apocalipsă, sensul de „dublă paternitate asupra operei”, cum s-a exprimat Paul Ricoeur, vocea lui Dumnezeu care vorbește prin intermediul vizionarului, este prea limitat; „forma explicită de vorbire dublă tinde să lege noțiunea de revelație de cea a inspirației concepută ca o voce în spatele celeilalte”¹⁶. Autorul perceput dincolo de numele tradițional de Ioan începe să renunțe la condiția de simplă dictare, de vorbire dublă, de insuflare și să ocupe o poziție de „autonomie”.

Dar dacă orice afirmație de independență din partea autorului îi oferă o nouă perspectivă critică, aceasta îl și slăbește; pentru că nu mai are convingerea dată de siguranța că vocea Duhului Sfânt vorbește prin el. Devine, astfel, conștient de rolul său, meditativ, asaltat de îndoială de sine; este întârziat, prea întârziat pentru a fi un profet

adevărat; vocea sa, neajutată și singură, reprezintă un instrument slab. Condițiile de strâmtorare politică, deși la început par a-i hrăni harul profetic, pot, în final, să nu îi favorizeze talentele.

Persistentele pretenții de autonomie ale lui Kant, implantând în conștiință adevăratul Imperiu al Sfârșiturilor (tărâmul moralității) și jocul liber și armonios al facultăților (tărâmul esteticii) i-au conferit poetului noi resurse interne. Dar pretenția conștiinței de sine de a se fi descoperit, după cum arată Ricoeur, „face aberantă noțiunea că un anume moment din istorie ar putea fi investit cu un caracter absolut”¹⁷. Paradoxal, astfel conștiința modernă apocaliptică este exact aceea care nu este capabilă să-și imagineze un anume moment din istorie ca pe Prima Venire sau a Doua Venire. Spiritul apocaliptic modern nu poate vedea Apocalipsa.

Totuși, un timp, progresul criticii raționale și izbucnirea evenimentelor ce puteau fi interpretate ca fiind apocaliptice, ca începutul mileniului, s-au amestecat în mod ciudat, conferindu-și reciproc forță. Impulsul critic ce antrena ochiul rațiunii conform Scripturii, ar fi putut determina, în unele privințe și în moduri paradoxale, credința într-o Apocalipsă literală cu atât mai amețitoare, mai periculoasă ca efect. Putem lua exemplul lui Zion Ward, adeptul lui Joanna Southcott, care s-a alăturat credinței ei în profeții din cauza întâlnirii cu radicalul Richard Carlile. Folosind tehnicile erudite ale unui criticism superior pentru cauza politica, Carlile a declarat că singura probă a existenței lui Iisus Christos este Noul Testament și că presupușii „discipoli” și-ar fi scris evangheliile „martor” mai bine de o sută de ani după evenimentele Crucificării și Reînvierii pe care au pretins a le fi văzut cu proprii ochi. Evangheliile sunt o alegorie: Iisus reprezintă Știința, adevăratul Cuvânt al lui Dumnezeu, care se naște mereu din întunecime, chiar și sub persecuția preoților, reînviind din nou din morți. Ceea ce i-a zdruncinat credința lui Zion Ward; dar prin înseși aceste căi și-a găsit drum spre o nouă credință în profețiile Joannei Southcott¹⁸. Experiența lui este un exemplu

timpuriu și straniu a ceea ce devenise genul victorian de convertire explorat de Carlyle, doamna Humphrey Ward (în minunatul său roman *Robert Elsmere*) și de Samuel Butler. Dar dacă Scripturile nu sunt evenimente, nici istorie trecută, ci indicii a ceea ce va să vină, atunci (așa raționa Zion Ward) ele pot încă să se întâmple înaintea ochilor noștri, se pot încă împlini. Ceea ce nu a avut loc atunci ar putea să se petreacă acum.

Însăși Joanna Southcott a început să aibă viziuni profetice în importantul an 1792, când a auzit prima oară Vocile profetind despre război, în timp ce Pitt spunea în discursul său despre buget: „Nu a existat nicicând în istoria țării noastre o perioadă în care situația din Europa să ne îndemne mai justificat să ne așteptăm la cincisprezece ani de pace”¹⁹.

S-a sugerat că „vocale” Joannei ar fi sursa versului lui Coleridge din „Kubla Khan”, „voci ancestrale ce profetesc război”; este mai probabil că Southcott și Coleridge se inspirau din aceleași surse biblice, deși imaginile comune fac mai limpede contrastul dintre autorul apocaliptic și profetă. Desigur, tânărul Coleridge a început în 1794 un poem plin de imagini din Apocalipsă în care evenimentele de la sfârșit sunt conduse de o procesiune a celor iluștri, aducând cu ei o epocă milenară, ce-i include pe Milton, Newton, Hartley și Priestley:

Cel născut din femeie

Își poate închiplu în mintea-i zbuciumată

Cum Diavolul cu fața-i neagră și ochii de pară de foc, prelins

Pe sub nesigurile membre ale Naturii geme

În febrilă toropeală – menit să se trezească apoi,

Când vârtejuri de foc îi bubuie numele-i groaznic

Iar Îngerii strigă, NIMICIRE! Cum, ridicându-și brațul

Sus, în văzduh, Atotputernicul Spirit

Îl va invoca drept martor pe El, CEL ce trăiește veșnic,

TIMPUL NU MAI EXISTĂ!²⁰

Coleridge, chiar atunci când entuziasmul său pentru Revoluție nu se stinsese încă, nu și-a numit „profeții”

aceste vijelioase evocări ale Apocalipsei, ci „cugetări religioase”.

Joanna Southcott însă credea că este „Femeia înveșmântată în Soare” din Apocalipsă și că avea să dea naștere Fiului numit Șilo; după celebrarea căsătoriei cu „Iosif” al ei, a murit dezamăgită în 1814, când sarcina ei falsă a dispărut. Imaginea sarcinii false este extrem de puternică pentru eșecul așteptărilor apocaliptice (pântecul timpului care, atunci când este plin, va da naștere Apocalipsei reprezintă o expresie apocaliptică obișnuită din Apocalipsa lui Ezdra, folosită foarte des de Blake, de exemplu). Dar adepții ei au continuat să trăiască așteptând apariția iminentă a fiului ei, Șilo, noul conducător. Numele vine din Cartea Facerii unde în versiunea Regelui James, Iacov spune: „Toiagul de domnie nu se va depărta din Iuda... până va veni Șilo”. (49.10). Pasajul este foarte controversat; dar Joanna a luat, pentru fiul său, numele a ceea ce este în mod normal cunoscut ca fiind un oraș în Palestina, precum și numele lui Mesia²¹. Succesorul Joannei Southcott, George Turner, a auzit o voce proclamând: „Șilo trăiește! Când va fi suficient de bătrân se va întoarce. Atunci va începe Armagheddonul. Pregătiți-vă să vă jucați rolul”. Vestirile au continuat:

„Îngerul Domnului va scufunda totul prin Cutremur. Tot Regatul Unit va fi împărțit Poporului din Carte. (Acestia erau credincioșii care primiseră „Pecetea Apocalipsei” de la Joanna.) Cei care acum nu au un ban vor fi stăpânii pământului. Nu se vor mai plăti chirii. Nici taxe pentru scrisori. Sau pentru drumuri. Nici dări. Un galon de bere neagră va fi jumătate de penny. La fel și berea blondă. Morții vor trebui duși în căruțe la distanță de trei mii de oraș și puși în gropi adânci acoperite cu piei de porc”²².

Finalmente, vocea promitea: „Șilo, fiul Meu, își va face apariția la Londra pe 14 octombrie”. Va apărea ca un băiețel de șase ani, pentru că era deja născut atunci când Joanna a murit în 1814. La început, vor fi paisprezece ani de lupte, timp în care Șilo își va stabili Împărăția; apoi va veni marșul spre Ierusalim și mileniul, o mie de ani de

fericire. Turner și-a rostit profeția către adepții săi și credincioșii adunați în seara de 13 octombrie într-o sală închiriată de Turner în întâmpinarea Venirii. Șilo putea sosi la miezul nopții sau oricând în timpul zilei. Abia dacă mai găseai loc; s-a scurs oră după oră, atmosfera devenind din ce în ce mai încinsă; totuși, toată lumea aștepta și se ruga. Într-o clipă aveau să-l vadă! Dar miezul nopții a venit și a trecut, ca și după-amiaza și seara. Și când ceasul a bătut pentru a treia oară miezul nopții s-a ridicat un geamăt căci realizaseră că nu se întâmplase nimic²³.

Pe acei oameni – care așteptau Apocalipsa în orice fel de formă, politică sau religioasă, cel mai ades, un amestec din ambele, și fuseseră astfel dezamăgiți – i-a cuprins ceea ce E. P. Thompson a numit „chiliasmul disperării”²⁴. Termenul se aplică entuziaștilor dezamăgiți de revoluție și celor convertiți la contrarevoluție. După cum arată Karl Mannheim:

„Chiliasmul” a însoțit în permanență izbucnirile revoluționare, insuflându-le spirit. Atunci când acest spirit scade și dispăre din mișcări, în lume rămâne o denudată frenezie de masă și o furie despiritualizată”²⁵.

În Anglia, ceea ce Thompson identifică a fi „milinarism autentic”, – adică milenarismul ce leagă „nemulțumirea omului sărac” de activitatea politică revoluționară – a fost de scurtă durată, terminându-se pe la sfârșitul anilor 1790, prin înfrângerea iacobinismului britanic, începutul Războaielor și închiderea într-o casă de nebuni a lui Richard Brothers, un predecesor al lui Southcott și autor al scrierii *Revealed Knowledge of the Prophecies and Times* (1794)²⁶. Poate că asta înseamnă să ne mărginim la limite istorice prea strâmte; după cum Thompson însuși susține, Brothers fusese deja trimis în spital din 1796. Dar, parte din scopul lui Thompson consta în a sublinia cât de efemer era în Anglia „milinarismul autentic”.

* Chiliasm, credința primilor creștini în domnia milenară a lui Christos. Ulterior socotită erezie de către Biserica oficială (N. red.).

Dar, atunci când și-a făcut apariția Zion Ward în chip de conducător, la mult timp după moartea lui Southcott, credincioșii rămași mai așteptau încă. Pentru oameni precum Ward atacul radical al cuvântului Bibliei a dus la un Ierusalism renăscut: într-adevăr, Iisus Mesia nu venise, dar El avea să-și facă apariția acum. După cum a decretat Ward: „Priviți, acum monstrul sfarmă în bucăți creștinătatea falsă și prefăcută”²⁷.

Cu alte cuvinte, credința literală în Apocalipsă nu voia să moară în micile grupuri în care se mai păstrase. Dacă vom căuta să aflăm situația tradiției critice în criticismul biblic al Apocalipsei imediat după perioada revoluționară, după căderea lui Napoleon și după Restaurație, vom descoperi un eseu în revista teologică (*Theologische Zeitschrift*) editată, în 1820, de teologii germani de frunte, Schleiermacher, de Lücke și Wette, care se ocupă de noi lucrări despre Cartea Apocalipsei. Eseul se deschide cu o aserțiune șocantă: „Interpretarea Apocalipsei a rămas în același punct în care o lăsase Eichhorn cu mai bine de treizeci de ani în urmă”²⁸. J. G. Eichhorn, în al său *Comentariu al Apocalipsei lui Ioan* (1791) în limba latină, dăduse viziunilor autorului său un cadru istoric specific: căderea Ierusalimului din anii 69-70 d. Chr.; el a împărțit totul în trei acte ale unei mărețe drame. Dar Eichhorn susținea că Ioan Apocalipticul era același cu Evanghelistul Ioan, cu alte cuvinte că Apocalipsa fusese scrisă de autorul Evangheliei lui Ioan și discipolul lui Iisus. Acum această identitate era pusă sub semnul întrebării²⁹. Data târzie a celei de-a patra Evanghelii, dincolo de epoca apostolică, depărtase deja Evanghelia de Apocalipsă, iar revizuirea adusă de Eichhorn regulilor guvernând canoanele făcuse numele autorului tradițional în orice caz. El enunțase deja principiul potrivit căruia canoanele nu trebuiau să depindă de autorii apostolici, ci autorii de canoane, adică de tradiția Bisericii și de conformitatea doctrinei cu învățăturile apostolice³⁰. Și mai important pentru demonstrația noastră, viziunile din „Ioan”, prin prisma concepțiilor cu treizeci de ani mai târzii, sunt viziuni nu ale timpului său sau ale unui timp trecut și cu

atât mai puțin ale viitorului, ci viziuni pe care le-a avut în timp ce scria: viziuni estetice ale unui prezent creator³¹. Eichhorn percepea deja aparentul loc al viziunilor, Patmos, ca pe o „ficțiune poetică” mai degrabă decât o localizare geografică³². Timpul este istoricizat, totuși prin aceasta nu este fixat în timp, dimpotrivă, este făcut să se miște la cheremul vizionarului, întrucât se referă la perioada de redactare. În plus, conform referentului, acestea nu sunt „viziuni” în sensul de imagini vizualizabile; viziunea este o formă poetică, literară³³. „Ioan” – oricine ar fi fost el – este, fără doar și poate, eminent poet. Istoria devine materialul cu care lucrează – nefiind nici ceea ce trebuie negat, așa cum face Augustin, în favoarea unei perspective ideale, atemporale a ordinii divine, nici cronologia literală greșită a celor care au interpretat cuvintele îngerului din Apocalipsă „Vremea este aproape”, ca și când ar fi potrivit mileniului deșteptătorul pentru a doua zi la ora douăsprezece.

Criticul Friedrich Bleek a susținut ulterior conferințe despre Apocalipsă, iar traducerea în engleză a fost procurată prin colaborarea cu „persoane liberale în cuget”³⁴. Secțiunea intitulată „Despre învelișul literar al Cărții, în special modul de descriere a viziunilor” aruncă și mai multă lumină asupra problemei. În timp ce scriitorul continuă să atribuie un adevărat spirit profetic proorocilor timpurii din Vechiul Testament și chiar acceptă că într-o perioadă anterioară Apostolii Petru și Pavel ar fi putut cădea „într-o stare extatică în care le-au apărut în fața ochilor lor spirituali imagini simbolice care să reveleze adevărul religios”, scriitorul Apocalipsei nu se găsea într-o stare de extaz atunci când și-a făcut redactarea:

„Trebuie să privim întreaga reprezentare în viziuni ca pe un simplu înveliș liber literar, cum găsim adesea la scriitorii evrei sau creștini din acele timpuri sau de mai târziu... sau, dacă viziunile au fost într-adevăr comunicate autorului prin imagini simbolice referindu-se la viitor și la dezvoltarea ulterioară a împărăției lui Dumnezeu, să considerăm că le-a redat după aceea cu licență poetică în diverse părți și în legătură una cu alta. În ambele cazuri se înțelege că scriitorul

nu este constant în modul de reprezentare prin viziuni, ci folosește timpul viitor de mai multe ori pentru proorocire; după care revine la o altă modalitate unde viitorul îi pare a fi prezent în fața ochilor”³⁵.

Putem interpreta cuvintele lui Coleridge din prefața de la „Kubla Khan” (1816) – „cuvintele se iscau dinainte-mi ca niște lucruri” – în această lumină: imaginile vizionare ale poetului sunt imediat materializate în cuvinte. Prefața lui Coleridge este o bucată notorie de Apocalipsă, fiind scrisă la douăzeci de ani după poem și re poziționând viziunea apocaliptică înainte de eveniment. Într-adevăr, întreaga atmosferă a evenimentului scrierii viziunilor este strâns legată de stilurile contemporane ale genului apocaliptic. Unul dintre „proorocii” mai *ad litteram*, William Sharp – întâmplător, prieten cu Blake, care a fost în legătură cu Joanna Southcott – este descris de Thomas Holcroft ca „blagoslovit cu o revelație” într-un pasaj uluitor de similar cu relatarea lui Coleridge despre retragerea sa „lângă Linton” la o fermă ce nu a putut fi identificată cu exactitate:

„Vara trecută Sharp s-a retras într-un loc însingurat lângă sau chiar la Kilburn; iar acolo el însuși a fost blagoslovit cu o revelație, prin care i s-a comunicat personal, fără urmă de indoială, că au să aibă loc niște revoluții imediat”³⁶.

Coleridge a scris pe același ton:

„În vara lui 1797, autorul, atunci cu sănătatea cam șubredă, se retrăsese într-o fermă izolată între Porlock și Linton, la marginea din Exmoor a Somerset-ului și Devonshire-ului... Autorul a rămas pentru trei ore cufundat într-un somn profund, cel puțin în ceea ce privește simțurile exterioare, în care timp, e pe deplin convins că a compus nici mai mult, nici mai puțin de două până la trei sute de versuri; dacă și asta mai poate fi numită compoziție, atunci când imaginile i se iscau dinainte ca niște lucruri, iar în paralel expresiile potrivite, fără nici un fel de senzație sau conștiință că face un efort”³⁷.

În acea clipă, ne aducem aminte, vestita „persoană de la Porlock l-a reținut”, spulberându-i viziunea. „Prefața” apocaliptică a lui Coleridge ar putea fi o tactică politică, după cum susține Empson cu originalitate despre glosele poeziei „The Ancient Mariner”, adăugate în aceeași perioadă: poetul apocaliptic atrage atenția prin aceste ecouri asupra așteptărilor înșelate din trecut ca justificare a poemului său epic pe care îl consideră *manqué*.

Poate că principala piesă de poezie apocaliptică britanică din perioada romantică este „Trecerea Alpilor” de Wordsworth din Cartea a șasea a *Preludiului* – pasaj cu care toți criticii romantismului din ultimii patruzeci de ani și-au încercat puterile. În ultimul timp s-a întetit protestul împotriva „evazionismului” romantic, a îndepărtării de realitățile politice; astfel, ni se spune că Wordsworth a greșit că nu i-a plasat pe pribegii care locuiau atunci în Abbey în cadrul lui „Tintern Abbey” (deși cei care își amintesc poemul vor ști că practic nu există nici o descriere a acestei mănăstiri)³⁸ și că s-a eschivat de la subiectul Napoleon, omițând să-l pomenească în pasajul din „Trecerea Alpilor” (deși, bineînțeles, trecerea lui Wordsworth a precedat-o pe cea a lui Napoleon). Aceste interpretări ajung la concluzia că descrierea lui Wordsworth în Cartea VI a turului său din 1790 este „un efort susținut de a nega istoria propunând natura ca pe semnul distinctiv component al eului egoist”³⁹. Mai pătrunzător încă, se afirmă că „teoria negării este Imaginația”⁴⁰.

Totuși, în noul gen apocaliptic critic nu conținutul – secretele oculte ale Sfârșitului, revelate de „oracole” superstițioase ca fiind planul lui Dumnezeu⁴¹ – era cel pe care poeții îl foloseau, ci formele estetice sugerate de acesta și imaginile asociate: vise, viziuni, călătoria în Infern, căsătoria apocaliptică și, poate mai presus de toate, forma de „premoniție a viitorului” sau ceea ce Coleridge numea „presentiment”. Presentimentul viitorului încurajează intervenția naratorului/autor, la fel precum narațiunea unui eveniment istoric trecut, după cum ne arată Benveniste, tinde să excludă o astfel de intervenție, căci trecutul se povestește pe sine și este deasupra oricărei

intervenții⁴². Concepția apocaliptică permite persoanei naratorului/autor să intervină în trecut. Dar la fel cum vizionarul apocaliptic pierde autenticitatea vocii profetului inspirat de Duhul Sfânt, la fel pierde și siguranța trecutului trăit. El este deja lipsit de împlinirea viitorului pe care proorocul o poate pretinde: este lăsat fără „presentiment”. Devine fragmentat, dezordonat, conștient de sine, uneori ironic, în sensul ironiei romantice care își plasează sursa în recunoașterea imposibilității de a menține viziunea numai prin puterea artei.

Dar aici Wordsworth – scriind în anul 1802 – folosește forma apocaliptică ce devenise proprie poetului *par excellence* spre a întruchipa presentimentul. Wordsworth, în compania unui coleg student – prinși de entuziasmul Revoluției (căderea Bastiliei avusese loc în ziua când ei plecaseră din Anglia, iar de-a lungul drumului aveau loc peste tot *fêtes de fédération*) – au străbătut Trecătoarea Simplon în 1790. S-au rătăcit, dar au continuat să urce; au întâlnit apoi un țăran care le-a spus să coboare din nou în punctul inițial de unde, „tot traseul nostru/ Mergea în jos pe firul apei”⁴³. Dezamăgit, Wordsworth realizează că traversaseră Alpii fără să-și fi dat seama. Este cuprins de o formă de „chiliasm al disperării”: evenimentul către care se îndreptau toate speranțele și așteptările sale găsindu-se deja în trecut. Îl proorocise, îl așteptase, iar acum nu-l putea decât reconstitui stângaci ca pe un eveniment trecut. La acest punct, narațiunea se întrerupe pentru a da curs unei invocări a imaginației:

În asemenea putere uzurpatoare, în asemenea îngânări
De cumplite promisiuni, când lumina simțirii
Se răsfrânge în fulgerări ce ne-au arătat
Lumea invizibilă, acolo măreția adastă,
Acolo sălășluiește, fie că suntem tineri sau bătrâni.
Destinul nostru, natura noastră și căminul nostru
Țin de înfinitate – și numai de ea;
Țin de speranță, speranță ce nu poate nicicând muri,
Trudă și așteptare, și dorință,
Și ceva ce va să fie pe vecl. (532-42)

Evenimentul pierdut a fost prelucrat „interior”; este „un petec de timp”, iar Apocalipsa reprezintă un aspect permanent al viitorului. După acest moment de dezamăgire, de „delăsare cenușie și apăsătoare”, poetul poate continua. Și mergând în jos, nu în sus, păstrează momentul Apocalipsei în sine:

Înălțimea de nemăsurat
A pădurilor în descompunere, nedescompunându-se niciodată,
Vuietele așezate ale cascadelor,
Și pretutindeni de-a lungul spărturii găunoase
Vânturi ce se burzuluiesc împotriva altor vânturi, uimite și uitate
Torente ce izbucnesc din cerul senin și albastru,
Stâncile ce ne-au șoptit în urechi –
Steiuri negre picurânde ce vorbeau de pe marginea drumului
Ca și când ar fi ascuns în ele o voce – Priveliștea bolândă
Și viziunea ameteitoare a pârâului frenetic,
Norii descătușați și întinderea cerului,
Tumult și pace, întunecime și lumină,
Toate erau ca zămislirile unei singure minți, trăsăturile
Aceleiași fețe, muguri pe un copac,
Litere ale marii Apocalipse,
Slovele și simbolurile eternității,
Primei, și ultimei, și celei din mijloc și fără de sfârșit. (556-72)

Pentru a înțelege atacul asupra imaginației trebuie să ne întorcem la punctul unde Paul de Man a reafirmat pentru prima dată importanța romantismului pentru epoca noastră și l-a atacat pe Wordsworth tocmai prin acest pasaj din *Preludiu*. Articolul său, „Wordsworth și Hölderlin”, scris în 1956, sublinia că studiul romantismului este vital pentru epoca noastră, pentru că: „Principalele puncte în jurul cărora se învârt argumentațiile contemporane metodologice și ideologice decurg aproape întotdeauna direct din moștenirea romantică”⁴⁴. Pretenția de relevanță pentru contemporaneitate a oferit studiilor romantice o intensitate aparte. Romantismul a constituit un câmp de bătălie esențial pentru teoreticieni și critici.

În viziunea lui de Man, experienței din Alpi a lui Wordsworth i se acordă o strânsă legătură cu evenimentele istorice, dar una ce se detașează prin necesitatea

de a evita eșecul. „Pentru imaginație momentul de proiecție activă în viitor (care este, de asemenea, momentul pierderii sinelui în entuziasmul clipei) se găsește într-un trecut de care este separat prin experiența eșecului”⁴⁵.

Acesta ar putea fi considerat a se referi la perioada scursă între experiența propriu-zisă (1790) și redactare (1802), timp în care Wordsworth ajunsese la concluzia că Revoluția eșuase, astfel încât momentul său de eșec, incapacitatea de a-și da seama că se află pe cale de a traversa Alpii – depășit prin invocarea imaginației – este acum perceput de poet ca fiind analog cu eșecul istoric pe care l-a trăit și pe care se străduiește să-l facă a transcende în poezie. Până aici suntem în linia obișnuită. Dar de Man merge mai departe: „Viitorul este prezent în istorie numai ca amintirea unui proiect ratat care a devenit un pericol”. El încearcă să dea concretețe istorică eșecului și amenințării citând poeme mai târzii ale lui Wordsworth despre mănăstirea Grande Chartreuse (1816-19), mai apoi incorporate în *Preludiul* din 1850, în Cartea VI de la 1802. Între regretul poetului că suporterii Revoluției Franceze ar putea distruge mănăstirea și insuccesul încercării de a-i convinge să n-o facă, de Man pune semnul egalității, făcând o analogie între nereușita de a recunoaște momentul trecerii munților și eșecul politic de a contracara cele mai cumplite excese ale Revoluției. Astfel, o opinie politică mult mai târzie, dintr-un context diferit, este în mod ilegal legată de *Preludiul* din 1805 (pe care critici de variate orientări îl consideră în mod unanim superior versiunii refăcute în ultimul an al vieții lui Wordsworth). Totul apare teribil de derutant, dat fiind că este lipsit de fundament ca suprasolicitarea dramatică ulterioară a vizitei la Grande Chartreuse făcute de Wordsworth să coincidă cu o viziune de „Arme scânteind și zarvă militară/De oameni însărcinați să evacueze/Locatarii fără de vină” (1850, II, 424-6); vizita lui s-a petrecut în august 1790, iar călugării nu au fost dați afară decât în 1792. În orice caz, brigada de evacuare, chiar dacă ar fi dat de ea, nu era, cum sugerează de Man,

reprezentată de grupurile de zurbagii cu care Wordsworth și Jones sărbătoriseră luarea cu asalt a Bastiliei, „acea măreață zi unionistă” (v. 346), în timp ce călătoreau de la Calais la Grenoble. Este greu de trecut cu vederea sentimentul că asprimea lui de Man în ceea ce privește „eșecul” poetului, considerat o greșală politică specifică (dintr-un punct de vedere adoptat de acesta cu mult mai târziu), se leagă de propria sa experiență de suporter timpuriu al național-socialismului.

Recentele tactici „nou istoriciste” sunt, atunci, o încercare de a eluda stridentele interpretări istorice greșite ale lui de Man, pentru a-l acuza în schimb pe Wordsworth de a fi evitat total istoria prin recursul său la imaginație. Concluzia lui de Man mai sugerează și această posibilitate: „Pentru Wordsworth nu există escatologie istorică, ci mai degrabă o meditație nesfârșită asupra momentului escatologic care a eșuat prin exces de interiorizare”.

Geoffrey Hartman, unul dintre cei mai buni exegeți ai lui Wordsworth, a întâmpinat dificultăți considerabile în a confecționa o interpretare subtilă și generoasă a aceluiași pasaj din *Preludiul*⁴⁶. Ceea ce are legătură cu subiectul nostru căci se poate observa că apărarea oferită de Hartman lui Wordsworth se sprijină puternic pe folosirea retorică a conceptului de „profeție”. Se profilează clar argumentul lui de Man: natura îl conduce pe poet dincolo de natură prin experiența eșecurilor care trebuiesc compensate altfel. Nereușita de a percepe trecerea munților este răscumpărată: „dezamăgirea sa devine, în retrospectivă, un moment profetic al acelei orbiri față de lumea exterioară ce reprezintă condiția tragică, pătrunzătoare și necesară a poetului matur”⁴⁷. Acordând valoare pozitivă viziunii imaginative, Hartman este capabil să transforme „eșecul” anterior al lui Wordsworth într-o autentică profecie a viziunii sale ulterioare. A se remarca faptul că Hartman nu pune semnul de egalitate între puterea imaginației și profecie, dar nici nu este departe, sugerând că progresul adevăratei gândiri poetice spre o astfel de viziune este inexorabil și deci recunoașterea imaginației

nu constituie o ingerință ulterioară, o impunere sau o reinterpretare *post factum*.

Utilizarea limbajului profeției și al profetului nu este un exemplu izolat; „*Preludiul*”, scrie Hartman, „prevede timpul când personajele marii Apocalipse vor fi intuite fără medierea Naturii”⁴⁸. Critici neo-istoriciști, precum Jerome McGann – în special în a sa *The Romantic Ideology* –, au obiectat împotriva acestei folosințe retorice a termenilor perioadei de către critici moderni pentru a valida poezia romantismului. Eu una aș sugera mai degrabă că limbajul împrumutat al profeției nu reprezintă termenii epocii; căci între timp intervenise o nouă interpretare critică. Limbajul profetic nu mai suna autentic. Adevăratul limbaj al epocii este cel apocaliptic. Criticismul poate funcționa în termeni istorici (noii istoriciști care ar gândi altfel riscă să fie tratați de ciudați), dar trebuie să acționeze în termeni ce exprimă sensul general, ce merg în pas cu timpul. Dar poate chestiunea fi evidentă altfel decât *post factum*? Da, acum suntem cu toții vizionari apocaliptici.

În trecerea lui Wordsworth peste Alpi eu cred că ipoteticul prooroc dă la o parte mantia asumată; înțelege rolul său de inspirat apocaliptic modern care nu poate viziona evenimentul, ci numai a-l crea în cuvinte după ce faptul de care nu a fost conștient s-a petrecut. Departe de a evita realitatea – realitatea politică, trauma istorică a epocii sale – el a trăit-o și a înțeles-o, iar o dată cu ea și limitările rolului său. Simpla utilizare a cuvintelor „tip” sau „simbol” poartă pecetea lungii mișcări critice izvorând de la dești: cum s-au exprimat Collins și Richard Carlile, „tipul” evenimentului nu constituie cu siguranță evenimentul în sine, iar recursul la „tip” este impus interpreților prin falsitatea dovedită a predicțiilor. „Personajul marii Apocalipse” este un semn „al sfârșitului lumii”, care idee reprezintă în sine numai tipul de eternitate. Subminarea sensului literal de profeție se găsește confirmată de experiența laică a evenimentului *manqué* din istorie, interiorizat în experiența personală a poetului.

Poetul este, într-adevăr, un vizionar „apocaliptic”, un fals prooroc care vorbește după eveniment, fiind însă

păstrătorul posibilității mileniului și Noului Ierusalim, atunci când istoria arată – cum o face mereu – că realitatea înseamnă mai puțin decât speranța și visul.

Dacă ambiguitatea poziției poetilor romantici apocaliptici i-a învinovățit în ochii unora, aceasta le-a permis și să supraviețuiască perioadei de Apocalipsă suspendată dintre 1789 și 1814 – iar Apocalipsa suspendată este condiția ființării în istorie – cu speranța apocaliptică mereu intactă în formă de utopie imaginativă. După cum arată hermeneutica mai nouă sau mai veche, adevăratul rol și funcția spiritului apocaliptic nu constau în revelarea secretelor legate de planul lui Dumnezeu pentru Zilele de pe Urmă, ci în eliberarea speranței. După cum am amintit, speranța apocaliptică reprezintă la fel de mult o speranță în continuitate, cât și în sfârșit. Este ceea ce vizionarii apocaliptici romantici cu imaginație poetică au reușit să păstreze.

Dar, în cele din urmă, această speranță este, probabil, cel mai bine exprimată de un poet care mai vedea cu ochi milenariști, în manieră apropiată de viziunea *ad litteram* și de așteptare atunci când, în importantul moment din 1791, a scris aceste versuri despre Noul Ierusalim în „Noaptea”, din *Cântecele inocenței*; pentru că, în fond, „ai nevoie de un sfârșit adecvat” (cum s-a spus aprobator despre Cartea Apocalipsei). Iată o voce profetică ce încă mai sună plină de adevăr⁴⁹:

Și din ai leului ochi înstelați
Aurite lacrimi cad fermecate.
Pentru măhnirea celor îndurerați
În cușca-i strămtă el se zbate,
Spunând: mânia de blajinătate
Și boala de sănătate
Este alungată
Din a noastră zi nemuritor de-ndelungată.

Iar acum lângă tine, oropsit miel,
Mă pot întinde cu sâng,
Sau gândi la cel ce-a purtat numele tău,
Să pasc și să plâng lângă el.

Pentru că, îmbăiată-n râul vieții
Coama-mi strălucitoare
Auriu va luci ca o vrajă
Când la cușcă voi face de strajă.

NOTE

1. Christian MORGENSTERN, „The End of the World”, trad. în engleză de E. S. Shaffer, în *Comparative Criticism*, 6 (Cambridge, 1984), 268.
2. Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium*, 1957, (Londra, 1970), 30-5.
3. John DONNE, *The Divine Poems*, ed. Helene Gardner (Oxford, 1952).
4. Eric S. RABKIN, „Introduction: Why Destroy the World?”, *The End of the World*, ed. Rabkin, Martin H. Greenberg și Joseph D. Olander (Carbondale, Ill., 1983), p.ix.
5. Hermann HOFER, „Apocalypse et fin-de-siècle: le cas de Barbey d'Aureville”, în *Fins de siècle: Terme-évolution-révolution?* (Toulouse, 1989), 430 p.
6. Christopher HILL, „A Nation of Prophets”, în *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, 1972 (Harmondsworth, 1984); se oferă mărturie în lucrarea sa *Antichrist in Seventeenth-Century England*.
7. Franco VENTURI, „English Commonwealthmen”, în *Utopia and Reform* (Cambridge, 1971), 66.
8. Reinhart KOSELLECK, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, Mass., 1988), 98-126. Publicată mai întâi sub titlul *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Freiburg și München, 1959).
9. Vezi E. S. SHAFFER, „Romantic Philosophy and the Organization of the Disciplines: The Founding of the Humboldt University of Berlin”, în *Romanticism and the Sciences*, ed. Andrew Cunningham și Nicholas Jardine (Cambridge, 1990); și E. S. SHAFFER, „Politics and Letters: The Strife of the Faculties”, *Comparative Criticism*, 11 (Cambridge, 1989).
10. Immanuel KANT, „Das Ende aller Dinge”, *Kant's Werke*, Bd. VIII (Berlin, 1912), 332.
11. *Ibid.*, 334.
12. Robert LOWTH, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, trad. în engleză de G.Gregory (Londra, 1753), 50.

13. Michael A. KNIBB, „The Emergence of the Jewish Apocalypses”, în *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter Ackroyd*, ed. Richard Coggins, Anthony Phillips și Michael Knibb (Cambridge, 1982), 152-80. Principalii scriitori apocaliptici sunt Daniel, Enoh, Ezdra și Baruh.

14. Leslie TANNENBAUM, *Biblical Tradition in Blake's Early Prophecies: The Great Code of Art* (Princeton, NJ, 1982), 142.

15. E. S. SHAFFER, „Kubla Khan” and the Fall of Jerusalem (Cambridge, 1975), 82-5.

16. Paul RICOEUR, „Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation”, 1977, în *Essay on Biblical Interpretation*, introducere de Lewis S. Mudge, ed. (Londra, 1981) 92-3.

17. *Ibid.*, 111-112.

18. G. R. BALLEINE, *Past Finding Out: The Tragic Story of Joanna Southcott and her Successors* (Londra, 1956), 94.

19. *Ibid.*, 13.

20. „Religious Musings”, II. 404-13, *Samuel Taylor Coleridge Poems*, ed. John Beer (Londra, 1991), 75.

21. În Biblia lui Luther se sugerează sosirea unui erou (*Held*), deși numele lui Șilo nu este menționat. În comentariile evreiești „El” este adesea „Iuda”: adică toiagul nu se va depărta până când Iuda va veni la Șilo.

22. BALLEINE, *Past Finding Out*, 77.

23. *Ibid.*, 84.

24. E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, ed. a doua (Harmondsworth, 1968), 411.

25. Karl MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, trad. în engleză de L. Wirth și E. Shils (Londra, 1960), 192-6. Citat de THOMPSON, p.419.

26. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, 420.

27. BALLEINE, *Past Finding Out*, 94.

28. Friedrich BLEEK, „Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis; besonders mit Rücksicht auf Heinrichs Commentar und Vogels Programme über dieselbe”, în *Theologische Zeitschrift*, ed. de Dr. Friedr. Schleiermacher, Dr. W. M. L. de Wette, și Dr. Friedr. Lucke. nr. 2 (Berlin, 1820), p. 240-315, 240.

29. *Theologische Zeitschrift*, nr. 2, 242-9.

30. SHAFFER, „Kubla Khan” and *The Fall of Jerusalem*, 84-5.

31. *Theologische Zeitschrift*, volum 2, p.248.

32. *Ibid.*, 249.

33. *Ibid.*, 251-2 n. 1.

Industrialismul saint-simonist ca sfârșit al istoriei: August Cieszkowski despre teleologia istoriei universale

Laurence Dickey

34. Friedrich BLEEK, *Lectures on the Apocalypse*, ed. L. T. Hossbach, trad. în engleză, ed. Samuel Davidson (Londra, 1875), p. vi.

35. *Ibid.*, 135-7.

36. J. K. HOPKINS, *A Woman to Deliver her People: Joanna Southcott and English Millenarianism in an Era of Revolution* (Austin, 1982), 162.

37. COLERIDGE, *Poems*, 163.

38. Marjorie LEVINSON, *Wordsworth's Great Period Poems: Four Essays* (Cambridge, 1986).

39. Alan LIU, *Wordsworth: The Sense of History* (Palo Alto, Calif., 1989), 13.

40. *Ibid.*, 4.

41. Coleridge i-a condamnat pe cei care „confectionează oracole prin divinație singulară” ca fiind „fanatici îngâmfați”. Citat de SHAFFER, „*Kubla Khan and The Fall of Jerusalem*, 323 n. 55.

42. Émile BENVENISTE, „Les Relations de temps dans le verbe français”, în *Problèmes de linguistique générale* (Paris, 1966), 237-50.

43. William WORDSWORTH, *The Prelude 1799, 1805, 1850*, editori Jonathan Wordsworth, M. H. Abrams și Stephen Gill (New York și Londra, 1979), Cartea VI, II. 519-20.

44. Paul DE MAN, „Wordsworth and Hölderlin”, 1956, trad. în engleză de Timothy Bahti, în *The Rhetoric of Romanticism* (New York, 1984), 48.

45. *Ibid.*, pp. 58-9.

46. Geoffrey H. HARTMAN, „A Poet's Progress: Wordsworth and the *Via Naturaliter Negativa*”, *Modern Philology*, LIV (1962), 214-24.

47. *Ibid.*, citat în *The Prelude*, ed. Wordsworth, Abrams și Gill, 606.

48. *Ibid.*, 610.

49. William BLAKE, *The Complete Writings*, ed. Geoffrey Keynes (Oxford, 1966). Leul și mielul sunt luați din Isaia 11.6; „râul vieții” din descrierea Noului Ierusalim din Apoc. 22.1, „un râu cu apa vieții, limpede ca cristalul”, iar contrastul dintre „Noapte” și „Ziua nemuritoare” din Apoc. 21.25: „Porțile ei nu se vor închide ziua, fiindcă în ea nu va mai fi noapte”.

Se consideră, în mod tradițional, că importanța scrierilor Contelui August Cieszkowski rezidă în două aspecte¹. Pe de o parte, Cieszkowski a fost privit ca o figură de seamă pentru apariția naționalismului mesianic în Polonia veacului al XIX-lea. În acest sens, reputația sa se bazează pe o lucrare publicată în 1848 și intitulată *Tatăl Nostru*². Pe de altă parte, se evidențiază o lucrare mai timpurie de-a lui Cieszkowski, publicată în germană, în 1838, care pare a constitui un pod între hegelianism și marxism. Și, în vreme ce unii experți foarte cunoscuți au făcut comentarii asupra acestei cărți, intitulată *Prolegomene la istoriozofie* (în continuare, *Prolegomene*), ea a fost interpretată până astăzi ca un text a cărui relevanță constă în contribuția adusă la originile ideologice ale marxismului³.

Concentrând acest eseu asupra *Prolegomenelor*, doresc să plasez textul lui Cieszkowski într-un context ideologic deosebit, care să evidențieze mai deplin originalitatea gândirii lui Cieszkowski. După părerea mea, *Prolegomenele* apar ca „o recapitulare” a aproape cincizeci de ani de gândire germană cu privire la scopul și direcția istoriei occidentale⁴. Și pentru că și Cieszkowski credea că istoria intelectuală germană a acelor ani recapitula în microcosmos istoria macrocosmică a Vestului, el și-a bazat concepția despre istoria occidentală pe interpretări germane recente ale teleologiei a ceea ce Schiller (și Kant, cu

puțin înainte de acesta) a numit „istoria universală” sau a „lumii”⁵.

Cieszkowski a explicat *telos*-ul istoriei occidentale în termeni de semnificație schimbătoare a frumosului, adevăratului, a binelui, în conștiința occidentală⁶. Pentru el, aceste mutații ale conștiinței – care s-au înregistrat succesiv în artă, știință și filozofie, precum și în fapte – reprezentau cele trei principale etape în progresul conștiinței crescânde a omenirii cu privire la *telos*-ul său⁷. Mai mult, Cieszkowski și-a prezentat propriile opinii despre progresul conștiinței teleologice a omului și despre *telos* în istoria occidentală ca parte a unui plan providențial pentru mântuirea religioasă a omenirii în și prin istorie. De aceea, în *Prolegomene* problemele de teleologie și de plan al lui Dumnezeu pentru salvarea omenirii sunt legate ideologic. Nu mai este nevoie să menționăm că acest amestec de considerații providențiale și teleologice transformă textul într-un document extrem de interesant în istoria intelectuală a „secularizării” gândirii europene din secolul al XIX-lea⁸.

În formarea vederilor sale legate de *telos*-ul omenesc și *telos*-ul istoriei occidentale⁹, Cieszkowski s-a recunoscut îndatorat gânditorilor germani – Lessing, Herder, Kant, Schiller, Schelling și Hegel¹⁰. În mod evident, sursele germane ale ideilor sale sunt bine documentate și, sub mîna sa conducătoare, se constituie într-o interpretare a însăși dezvoltării teleologice a istoriei intelectuale germane recente. Fapt valabil îndeosebi pentru acele părți ale *Prolegomenelor* în care sunt discutați Schiller și Hegel – doi gânditori germani care, nu întâmplător, apar în lucrare ca purtătorii de cuvânt ai frumosului și adevărului în gândirea germană recentă¹¹.

Totuși, atunci când Cieszkowski se situează pe această linie a gânditorilor germani – astfel că Schiller reprezintă pentru artă ceea ce Hegel este pentru filozofie, iar Cieszkowski pentru acțiune și/sau bine – recapitularea făcută de el istoriei intelectuale germane conține mutații subtile de accente care, în opinia mea, răstoarnă, în loc să susțină și să extindă, dinamica ideologică formată de progresia Schiller-Hegel.

Într-adevăr, mișcările ideologice pe care Cieszkowski le face în *Prolegomene* pentru a se insinua în secvența Schiller-Hegel introduc schimbări profunde în discursul intelectual german de la sfârșitul anilor 1830. După cum vom vedea, aceste modificări îi permit să perceapă o structură de plan în istoria germană recentă și în toată istoria occidentală, menită să ușureze, după cum spune chiar el, înțelegerea „legilor dezvoltării și progresului omenirii”, iar pe această bază, prezicerea cursului evenimentelor viitoare din istorie (Cieszkowski 1979, 49)¹².

Este, atunci, extrem de important ca în interpretarea *Prolegomenelor* să înțelegem exact cum funcționează argumentul recapitulării la Cieszkowski, teza mea fiind că pe măsură ce acesta se străduiește să se plaseze în continuarea lui Schiller și Hegel la nivel ideologic, el își subminează relația cu aceștia pe alt plan. Ruptura respectivă din relația celor trei gânditori poate fi explicată prin catolicismul lui Cieszkowski și afinitatea sa cu gândirea franceză post-1815 cu privire la probleme sociale. În cele ce urmează mi-am propus să conturez, istoric și ideologic, această ruptură: (1) localizându-l pe Cieszkowski în termeni temporali și spațiali; și (2) explicând argumentul din *Prolegomene* atât pe măsură ce se desfășoară interior în textul lui Cieszkowski, cât și relaționat în puncte strategice cu dezbaterile ideologice mai largi din gândirea franceză și germană ce au loc în afara textului. Astfel, eseul va atinge probleme conceptuale de temporalizare, istoricizare și secularizare deoarece ele figurează în discuțiile obișnuite despre istoria intelectuală a secolului al XIX-lea.

I

Istoricizarea făcută de Cieszkowski lui Hegel, I: „Cunoscând viitorul”

August Cieszkowski (1812-1894) s-a născut într-o familie poloneză bogată care deținea suprafețe întinse de terenuri în centrul Poloniei. Se pare că tatăl său a avut legături strânse cu Biserica catolică și că la puțin timp

după nașterea lui August, în vreme ce se găsea în Italia și deplângea moartea recentă a soției sale, papa i-a conferit titlul de conte¹³.

Înainte de a intra într-un gimnaziu din Varșovia, în 1829, tânărul August a fost educat acasă de profesori particulari care l-au învățat mai multe limbi străine – printre care latina, franceza și germana. În toamna lui 1831, Cieszkowski a părăsit Varșovia pentru a merge la Cracovia, unde a devenit student la universitatea iagelloniană în februarie 1832. După ce a studiat un timp acolo, îl găsim la Berlin, în toamna lui 1833¹⁴. Deși Hegel murise de aproape doi ani, Cieszkowski a considerat extrem de potrivite compania și învățăturile hegelienilor din Berlin. În plus, pare să fi avut o strânsă relație student-profesor atât cu K. L. Michelet, o portavoce hotărâtă a hegelianismului în anii 1830, cât și cu E. Gans, care nu numai că îl influențase pe Marx la sfârșitul anilor 1830, dar și încercase să asimileze gândirea socială și economică franceză cu hegelianismul de la mijlocul anilor 1820¹⁵. În timp ce se familiariza cu dezbaterile gemane despre valabilitatea filozofiei lui Hegel, Cieszkowski a început să fie interesat de așa-zisa „problemă socială”. Poate că la început a aflat noțiuni de dreptate socială și economică frecventând cursurile lui Gans despre *Rechtsphilosophie*, după sosirea sa la Berlin¹⁶. Sau poate că a adus cu sine asemenea interese din Polonia, unde catolicii aveau liber acces la noile preocupări „sociale” ale omologilor lor francezi, mai liberali în gândire¹⁷. Oricare ar fi sursa perspectivei socio-economice a lui Cieszkowski, asocierea sa cu hegelianismul începând din 1833 a avut constant rațiuni mai degrabă practice decât teoretice.

După ce a studiat la Universitatea din Berlin timp de cinci semestre, amănuntele biografiei lui Cieszkowski devin mai dificil de depistat. În următorii ani pare să fi călătorit și locuit apoi o perioadă în Polonia în timp ce pregătea publicarea *Prolegomenelor*. Știm aceasta pentru că, din Polonia, cu începere din iunie 1836, el a pornit o corespondență cu Michelet despre proiectul său. Doi exegeți ai lui Cieszkowski, Kühne și Liebich, au fost de mare ajutor, atrăgându-ne atenția asupra acestei corespondențe și asupra însemnărilor pe care acesta le făcea în

jurnale ținute între 1834 și 1838¹⁸. Împreună, corespondența cu Michelet (care a continuat pentru încă cincizeci de ani) și jurnalele intime aruncă lumină asupra modului în care au luat contur *Prolegomenele* în mintea lui Cieszkowski înainte de a fi publicate în 1838.

Mai multe lucruri sunt demne de reținut cu privire la originile proiectului *Prolegomenelor* în perioada 1834-8. Mai întâi, în trei scrisori către Michelet – ce acoperă intervalul din iunie 1836 până în martie 1837 – Cieszkowski anunța intenția de a rearanja „categoriile” și „arhitectonica” logicii lui Hegel (Liebich 1979a, 29). El i-a mărturisit profesorului său că plănuia să se concentreze asupra „procesului intrinsec” prin care „ideea” se revelă organic, obiectiv și progresiv în „totalitatea sa” în istorie (Liebich 1979a, 30). La începutul anului 1837, Cieszkowski se convinsese că putea „căuta – în trecut și în prezent – extrapolarea acestei progresii și... – făcând asta – descoperi... viitorul”, un viitor care, spunea el, „scăpase” până atunci puterilor intuitive și reflexive ale omenirii (Liebich 1979a, 30)¹⁹.

Această declarație este importantă deoarece la sfârșitul lui 1837, la vremea când pregătea *Prolegomenele* pentru a i le oferi lui Michelet spre citire, însemnările sale de jurnal ne arată că scria o carte despre „determinarea viitorului” (Liebich 1979a, 28). Cum *Prolegomenele* încep prin a discuta relația dintre modalitățile de „cunoaștere a viitorului” și necesitatea de a înțelege „organismul istoriei” ca idee derivată, este ușor de perceput „germenele” (*germe*) textului *Prolegomenelor* în gândurile înregistrate de Cieszkowski în jurnalul său și etalate în corespondența către Michelet²⁰.

În al doilea rând, dacă aceste mărturii ne ajută să înțelegem cum figura ideea de „viitor” în proiectul lui Cieszkowski, ele mai sugerează și cum acea idee stătea la baza criticii pe care o făcea logicii lui Hegel și filozofiei istoriei. De exemplu, o însemnare de jurnal din 1834 pune sub semnul întrebării percepția lui Hegel asupra „progresului” în istorie (Liebich 1979a, 28-9). Cieszkowski se plângea – în mod tipic pentru criticile contemporane la adresa (presupusului) „panlogism”²¹ al lui Hegel – că Hegel măsura progresul istoriei într-o manieră prea îngustă,

limitându-l la „progresul istoriei filozofiei ca filozofie în sine” (Liebich 1979a, 29). Conform lui Cieszkowski, filozofia lui Hegel, deși împingea gândul dincolo de poziția „subiectivă” exprimată în simplele intuiții ale „artei”, nu ajungea niciodată mai departe de stadiul de pură „filozofie” în sine – adică dincolo de noțiunea de filozofie ca „știință” în care „adevărul” se realizase teoretic și/sau reflexiv mai degrabă decât practic (Liebich 1979a, 28-9). În *Fenomenologia* sa, Hegel ridicase filozofia la nivelul de „cunoștință de sine” dar, date fiind restricțiile pe care istoria le opera asupra propriei lui perspective filozofice, nu și-a putut da seama ce se va întâmpla în viitor cu filozofia. După cum scria Cieszkowski în jurnalul său, „determinarea absolută” a „binelui” era absentă din știința filozofiei lui Hegel atât timp cât acesta refuza să perceapă viitorul ca pe sfera unde gândirea se va realiza pe sine în acțiune (Liebich 1979a, 29).

După cum bine se știe și cum a subliniat mereu Cieszkowski, Hegel se îndârjea să nu speculeze despre viitor – ceea ce explică de ce după 1838 atât de mulți din criticii lui Hegel aveau să-i caracterizeze filozofia ca fiind „cramponată în teorie”²². Totuși, în 1834, Cieszkowski credea probabil sincer – ca și Feuerbach înaintea sa²³ – că avea să realizeze pentru hegelianism ceea ce Hegel nu a reușit (și nu a dorit) să facă. Astfel, Cieszkowski pretindea că sarcina practică a filozofiei sale era de a pune în practică teoria lui Hegel. Pentru asta, viitorul trebuia să se deschidă la realizarea practică a „adevărului” filozofiei lui Hegel. Cieszkowski s-a oferit să fie agentul acestei realizări.

Pentru aceste rațiuni, este ușor de perceput cum folosirea de către Cieszkowski a viitorului îi permitea să-l „istoricizeze” pe Hegel ca gânditor, în timp ce el se identifica ca fiind agentul prin care adevărul filozofiei germanului va fi curând realizat în fapt. Una din consecințele acestei istoricizări a lui Hegel este că filozofia acestuia poate fi percepută ca stând față de cea a lui Cieszkowski așa cum hegelianismul în teorie stă față de hegelianismul în practică. Sau pentru a mă exprima în termeni la care o să revin mai târziu, filozofia lui Hegel era

față de cea a lui Cieszkowski ceea ce este „un contur, o figură” față de „împlinirea” sa.

Finalmente, este instructiv de notat că deja în 1834 Cieszkowski presupusese în jurnalul său că „poziția lui Hegel în istoria filozofiei este poziția fenomenologiei din *Enciclopedia*” (Liebich 1979a, 29). Clarificând această remarcă oarecum criptică, Cieszkowski sugerează că pentru ca „ideea de bine” să se realizeze în sfera acțiunii, „adevărul” științific al filozofiei spiritului absolut a lui Hegel trebuie fundamentat în *praxis*-ul vieții (Liebich 1979a, 29).

Din nou, nu este nici o coincidență faptul că în *Prolegomene* Cieszkowski asociază realizarea binelui (în diverse sfere de viață) cu propria sa filozofie a acțiunii. La o primă vedere, desigur, o astfel de formulare sugerează că Cieszkowski se vedea pe sine ca pe un epigon al lui Hegel, iar filozofia sa în prelungirea hegelianismului. Relația dintre figură/împlinire menționată mai sus vine în sprijinul acestei opinii. Dar, așa cum am învățat să descifrăm cum Pavel a denaturat sensul iudaismului pe măsură ce a creștinat Vechiul Testament prin strategia figură/împlinire a interpretării, la fel trebuie să ne arătăm prudenți în a interpreta filiația Hegel-Cieszkowski de o manieră necritică. Există dovezi în scrisorile și jurnalele lui Cieszkowski că pe la sfârșitul anului 1837 se adâncise în lectura teoriei sociale catolice și saint-simoniste și că avea de gând să introducă o bună parte din ceea ce găsisese în această literatură în reconceperea și corectarea filozofiei istoriei a lui Hegel (Kühne 1938, 357-67; Liebich 1979a, 25-8)²⁴.

Avertismente, despre cum să se interpreteze relația Hegel-Cieszkowski au devenit din ce în ce mai importante în lumina prevalenței discursului despre „viitor” în teoria socială a catolicilor francezi și gânditorilor saint-simoniști de la 1820 încoace cel puțin. În jurnalele sale, Cieszkowski se înclină în fața multora dintre aceștia, printre ei și Philippe Joseph Buchez (Liebich 1979a, 27). Astăzi Buchez este cunoscut cercetătorilor ca adept al „catolicismului social” sau ca saint-simonist – uneori ambele la un loc (Furet 1989, 910, citându-l pe Enfantin). De fapt, într-o carte despre care Cieszkowski spunea că l-a

influențat mult, *Introduction à la science de l'histoire* (1833), Buchez oferise multe formulări care anticipau argumentele ce aveau să fie găsite în *Prolegomene* cinci ani mai târziu. Mai mult, Cieszkowski își încurajează cititorii (mai ales germani) să creadă că argumentele pe care le folosește derivă dintr-un proces filozofic circumscris hegelianismului însuși²⁵.

Totuși, Liebich nu s-a lăsat orbit de acest tertip, remarcând că „inspirația fundamentală din *Prolegomene* nu i se datorează numai lui Hegel, ci poate, în mod egal, lui... Buchez” (Liebich 1979a, 47-8). Iată o declarație provocantă; în lumina ei trebuie să privim deschis două posibilități: (1) că, la fel ca H. Heine în legătură cu epoca sa, opinia lui Cieszkowski despre evenimentele recente din istoria intelectuală germană evidențiau o dimensiune franceză; și (2) că textul lui Cieszkowski ar avea mai puțin de-a face cu hegelizarea lui Buchez (părerea lui Liebich la un moment dat, p. 48) decât cu exprimarea conținutului socio-istoric al concepției lui Buchez în terminologie hegeliană (o altă părere a lui Liebich, p.128). În cazul dintâi, putem continua cu încredere să îl abordăm pe Cieszkowski ca pe un epigon a lui Hegel; în cel de-al doilea caz, există motive solide pentru a crede că decât să-și accepte statutul de epigon Cieszkowski se considera mai degrabă – după cum și Saint-Simon însuși se vedea – un „apostol” al noii epoci de gândire, o eră în care gândirea va fi defilozofizată, în timp ce *praxis*-ul social va deveni agent al realizării adevărului în acțiune²⁶.

II

Istoricizarea făcută de Cieszkowski lui Hegel, II: Telos-ul istoriei universale și maturizarea conștiinței umane

Pentru a soluționa problema relației lui Cieszkowski cu Hegel trebuie să ne întoarcem la argumentele din însăși *Prolegomene* pentru că aici Cieszkowski arată clar că proiectul său implică istoricizarea nu numai a lui Hegel,

dar și a adevărului și a sensului filozofiei acestuia. Cieszkowski atinge acest țel construind o filozofie a istoriei în trei stadii, unde etapa ultimă transformă atât de radical conținutul celei de-a doua – asociată cu Hegel – încât marchează începutul unei noi ere istorice.

A înțelege această descoperire epocală este o sarcină complexă care implică (cel puțin) trei niveluri de analiză. În primul rând, Cieszkowski utilizează ideea de viitor pentru a părea că îl istoricizează pe Hegel ca gânditor fără ca să-i istoricizeze necesarmente și filozofia. Căci, în măsura în care Cieszkowski pune semnul egal între filozofia lui Hegel și „adevăr”, el este nevoit să-i devină atât exponent, cât și persoana răspunzătoare de traducerea sa într-o filozofie a acțiunii. Apoi, în legătură cu transpunerea adevărului în acțiune, Cieszkowski trebuie să structureze *Prolegomenele* în așa fel încât vocea sa să devină supremă în dezvoltarea unei gândiri germane ce conține linia Schiller, Hegel, Cieszkowski²⁷. După cum vom vedea, această secvență reprezintă personificarea altor două secvențe trinitariste ale lui Cieszkowski: artă, filozofie, acțiune, precum și frumos, adevăr și bine. În al treilea rând, și aici gândirea sa diferă radical de cea a lui Hegel, Cieszkowski vrea să catolicizeze cel de-al treilea termen al fiecărei secvențe. Aici concepția lui organică despre scurgerea istoriei universale începe să se clatine, a sa filozofie a istoriei devenind din ce în ce mai anti-protestantă. Pe măsură ce vom explora tensiunea catolico-protestantă din gândirea lui Cieszkowski vom începe să apreciem maniera subtilă în care s-a distanțat de Hegel și de idealismul german, conturat de la 1780 încoace.

Să detaliem acum modul în care se manifestă în *Prolegomene* fiecare dintre cele trei niveluri de analiză.

După cum subliniam mai sus, *Prolegomenele* își au originea în nemulțumirea lui Cieszkowski față de refuzul lui Hegel de a acorda „viitorului” un rol în filozofia sa a istoriei. Jurnalele lui Cieszkowski ne indică în plus că aceasta a fost preocuparea sa încă din 1834 – cu mai bine de trei ani înainte ca opiniile lui Hegel despre istoria filozofiei să devină larg cunoscute grație publicării ediției

lui Gans a conferințelor lui Hegel pe această temă²⁸. Pare puțin surprinzător, de aceea, că scopul capitolului de deschidere din *Prolegomene*, intitulat „Organismul istoriei universale” (*Organismus der Weltgeschichte*), este de a demonstra că viitorul poate fi cunoscut.

Cieszkowski începe prin a-l critica pe Hegel că nu a inclus viitorul în „cursul organic” al „istoriei” ca „idee” în desfășurare (Cieszkowski 1979, 49). Fără viitor și fără cunoșterea lui, legile logicii, pe care Hegel s-a străduit să le aplice studiului istoriei, nu vor atinge „conceptul de totalitate organică și ideală a istoriei în... perfecțiunea sa arhitectonică” (Cieszkowski 1979, 50, 52). De aceea, Cieszkowski declară: (1) că stabilirea cunoașterii viitorului este o precondiție esențială pentru înțelegerea calității organice a istoriei (Cieszkowski 1979, 52); (2) că „prima noastră sarcină (în *Prolegomene*) este cunoașterea esenței viitorului prin speculație” (Cieszkowski 1979, 51); și (3) că „totalitatea istoriei universale” – trecut, prezent și viitor – poate fi „percepută integral și absolut ca tricotomie speculativă” (Cieszkowski 1979, 51) în care, în faza ultimă, „toți reprezentanții [omenirii] sunt reciproc interdependenți și se condiționează reciproc [socialmente]” (Cieszkowski 1979, 53).

Avansând această declarație de principii, Cieszkowski se străduiește să „onoreze geniul lui Hegel” (Cieszkowski 1979, 51; cf. 59)²⁹. Dar, el consideră că deschiderea spirituală a lui Hegel nu se extindea și asupra filozofiei istoriei. În acest caz, susține Cieszkowski, încăpățânarea acestuia avea „efecte masacrante”, „privând omenirea” de cunoașterea salvatoare necesară pentru a „progresa”, pentru a obține „perfecțiunea arhitectonică” și a-și realiza *telos*-ul (Cieszkowski 1979, 51-2). Demonstrarea posibilității unei astfel de cunoașteri devine, atunci, principala ocupație a lui Cieszkowski.

Ridicând această mânășă, el se întreba: „Cum [poate] conștiința să ajungă la o [cunoaștere a viitorului] adecvată în sine?” (Cieszkowski 1979, 54) Pentru a răspunde acestei întrebări, el a împărțit toate aspectele investigației sale în seturi de trei. În acest scop, „viitorul poate fi determinat”

în trei feluri: „prin sentiment, prin gândire și prin voință” (Cieszkowski 1979, 54). Cu privire la aceste „modalități de determinare”, sentimentul acționează natural; gândul prin teorie; iar voința prin practică (Cieszkowski 1979, 54). Cieszkowski denumesc agentii acestor determinări „vizionari și profeți”, respectiv „filozofi ai istoriei” și „executanți ai istoriei” (Cieszkowski 1979, 54). În următoarele pagini el grupează împreună alte seturi de trei, toate fiind menite să fie omoloage între ele. De exemplu: „sentimentul, conștiința și fapta”; „tetic”, „antitetic și sintetic”; „exterioritate”, „interioritate” și „teleologie absolută”; intuiție, reflecție și faptă; frumos, adevăr și bine; ființare, gândire și acțiune (facere); și așa mai departe (Cieszkowski 1979, 54-61).

Pe măsură ce dezvoltă variatele aspecte lingvistice ale acestui câmp semantic tricotomic, el „temporalizează” fiecare dintre cele trei principale diviziuni astfel încât oricare devine scena unei secvențe istorice în desfășurare³⁰. În consecință, filozofia istoriei a lui Cieszkowski se desfășoară în pas cu o mișcare ce vine din „Antichitate”, prin creștinism (sau „lumea creștin-germanică” a prezentului) spre „viitor” (Cieszkowski 1979, 54, 57, 59). Cieszkowski împletește aceste fire semantice de trei atunci când atribuie Antichității geniul artei și intuiției; creștinătății geniul filozofiei și reflecției; și *praxis*-ului social al viitorului geniul execuției voinței (Cieszkowski 1979, 54-6). Viziunea asupra istoriei îi devine și mai clară atunci când susține că aceste trei faze ale istoriei conțin nu numai „organismul istoriei” – în toate elementele sale –, dar și furnizează „categoriile substanțiale ale istoriei lumii [sau universale] ca proces teleologic” (Cieszkowski 1979, 56).

Începând cu speculații asupra celor trei posibile modalități de a cunoaște viitorul, Cieszkowski a dezvoltat „o tricotomie speculativă” pe care a temporalizat-o sub forma concepției în trei faze asupra istoriei (Cieszkowski 1979, 59-60). Și-a sprijinit această redare teleologică a istoriei universale printr-o persistență colaterală asupra faptului că cele trei faze ale istoriei sunt necesare „continui autoformări” a omenirii (*Sichgestaltens*) (Cieszkowski

1979, 53)³¹. Aceasta îi permitea să argumenteze că „adevăratele idei de umanitate” se releva în istorie pentru că fiecare pas înainte în secvența de trei faze marca o creștere a „maturității” [*der Reife*] a conștiinței [omenirii]” (Cieszkowski 1979, 54-6).

Pentru Cieszkowski aceasta este o mișcare ideologică crucială din două motive. Primul, tema maturizării conștiinței îi permite să susțină că în cea de-a treia și ultima fază a istoriei „[se poate spune că] omenirea a atins gradul de maturitate în care propriile decizii sunt perfect identice cu planurile divine ale Providenței” (Cieszkowski 1979, 56). Astfel, „voința” lui Dumnezeu poate fi îndeplinită pe pământ deoarece omenirea acționează liber, conștientă de sine și în mod colectiv, pentru a realiza împărăția lui Dumnezeu pe pământ (Cieszkowski 1979, 56)³². Mai mult, Cieszkowski implică faptul că această „înălțare a omenirii către Dumnezeu” (Cieszkowski 1979, 65) se realizează în epoca a treia a istoriei universale prin harul Sfântului Duh al cărui purtător de cuvânt este, prin implicare, chiar Cieszkowski³³. Pentru acesta, intrarea în faza a treia nu marca numai ajungerea omenirii la maturitate (sau perfecțiune) în sens teleologic, dar și punctul culminant al istoriei mântuitoare în sens providențial. Acest aspect iese în evidență atunci când Cieszkowski argumentează că cele trei epoci ale schemei sale istorice operează conform orânduieilor Tatălui, respectiv ale Fiului și ale Sfântului Duh (Cieszkowski 1979, 65)³⁴.

În al doilea rând, Cieszkowski argumentează în *Prolegomene* că prima și a doua fază din diviziunea sa tricotomică nu reprezintă decât „pregătiri și premise” (adică „figuri”) ale „sintezelor universale” (adică „împlinire”) atinsă în cea de-a treia fază (Cieszkowski 1979, 56-7; cf. 60). Cum am notat mai înainte, tipologia figură-împlinire a fost vitală teologiilor creștine ale istoriei încă de pe vremea lui Pavel și Irineu când amândoi au folosit strategia figură-împlinire pentru a istoriciza Vechiul Testament și a sărbători Noul Testament ca pe un pas înainte în conștiința religioasă a omenirii³⁵. Dar, după cum susține E. Auerbach, Pavel reprezintă relația dintre Vechiul Testament și

Noul Testament ca fiind istorică, de fapt, această legătură fiind „figurală” (Auerbach 1953, 73-4). Diferența dintre o interpretare istorică și una figurală stă exact în lipsa de legătură temporală sau cauzală dintre cele două Testamente în interpretarea figurală. Astfel, deși reprezentarea figurală dată de Pavel relației dintre Vechiul și Noul Testament pare a fi bazată pe o secvență mai timpurie și mai târzie, ceea ce îi permite într-adevăr acestuia să pună cap la cap cele două cărți este pretenția sa de a poseda darul de a percepe planul lui Dumnezeu pentru maturizarea conștiinței religioase printre oameni (Auerbach 1953, 73).

Menționez aceasta pentru că multe dintre cele spuse de Auerbach în legătură cu dinamica interpretării figurale se aplică schemei tricotomice al lui Cieszkowski a istoriei universale și înțelegerii relației sale cu Hegel. Este clar că Cieszkowski a rânduit părți importante ale lucrării sale în jurul unei tipologii interpretative de anticipare și împlinire, în care transformările conștiinței religioase în sensul lumii materiale devin puncte de referință pentru măsurarea maturizării sau perfecțiunii omenirii în sens teleologic. Apoi, în capitolul 2 din *Prolegomene*, intitulat „Categoriile istoriei universale” (*Kategorien der Weltgeschichte*), Cieszkowski relaționează procesele lumii materiale și cele teleologice nu numai cu scurgerea „istoriei universale”, ci și cu „pătrunderea [providenței raționale] în istorie” prin intermediul revelațiilor (Cieszkowski 1979, 61, 65). După cum demonstrează explicațiile de la sfârșitul capitolului 2, Cieszkowski vede istoria universală simultan ca pe un macrocosmos pentru omenire și un microcosmos în ceea ce privește planul lui Dumnezeu pentru salvarea umanității. În această privință, el nu are remușcări că se asociază cu Augustin sau Bossuet ale căror opere, susține el, au confirmat „că oblăduirea divină [este]... principiul istoriei universale” (Cieszkowski 1979, 64).

În anii 1820 și 1830 era ceva obișnuit ca gânditorii francezi și germani să vorbească despre istorie în acest fel³⁶. Mai devreme, desigur, Lessing, Kant, Schiller, Schelling și Hegel, pentru a menționa numai numele mari,

împinseseră concepția germană protestantă în direcția pe care am numit-o în altă lucrare teologia economiei divine în istorie (Dickey 1987a). Și datorită succesului lor în acest domeniu, tindem să atribuim surselor germane protestante manifestările mai târzii ale acestui tip de gândire, mai ales principalilor filosofi ai idealismului german.

Dar la 1820 și 1830 mulți gânditori catolici în Germania, precum și în Franța se foloseau de periodizarea tripartită a istoriei pentru a da ghes Bisericii catolice să soluționeze „problema socială”. Aici este important să înțelegem că multe prezentări ale perspectivei în trei etape asupra istoriei asociau treapta a treia a istoriei universale cu o concepție distinct *socială* ce avea atât dimensiune economică, cât și antiprotetantă. Dat fiind mediul catolic al lui Cieszkowski și recunoașterea fățișă a faptului că este influențat de teoria socială catolică franceză, se naște întrebarea ce tradiție a discursului în trei etape își face drum în *Prolegomene*. Sau, pentru a ne exprima altfel, există vreun indiciu de antiprotetantism în *Prolegomene*?

III

Mutația și transformarea conceptului hegelian de *Sittlichkeit*³⁷

Răspunsul la aceste întrebări poate fi găsit în capitolul 3 al lucrării *Prolegomene*. Capitolul poartă titlul de „Teleologia istoriei universale” (*Teleologie der Weltgeschichte*) și constituie jumătate din cartea lui Cieszkowski³⁸. Reprezentând o discuție extinsă a relației dintre Dumnezeu și dezvoltarea conștiinței umane în istorie, capitolul 3 începe foarte intens – cu o examinare specifică a relației dintre artă și filozofie în gândirea germană recentă.

În toiul acestei dezbateri, Cieszkowski îi introduce pe Schiller și Hegel. Amintindu-ne că este „esența noțiunii [de spirit absolut] de a stabili ideea [anume] de frumos ca prima fază a procesului teleologic al istoriei lumii” (Cieszkowski 1983, 58; cf. 62), el afirmă că, dintre

germani, Schiller și-a dus ideea estetică până la punctul perfecțiunii istorice³⁹. Iar atunci când Cieszkowski pune în relație perspectiva schilleriană asupra artei cu realizările estetice prealabile ale „spiritului grec” (Cieszkowski 1983, 59) ne dăm seama cum prima fază din istoria universală a tricotomiei sale speculative a căpătat personificare în concepția lui Schiller despre frumos. Hegel își face apariția în capitolul 3 în același mod – ca întrupare a punctului de vedere cu adevărat „filozofic” ce corespunde erei creștine a istoriei universale (Cieszkowski 1983, 62). Astfel, mișcarea din istoria intelectuală germană de la Schiller la Hegel, de la artă la filozofie, recapitulează la scară microcosmică mișcarea macrocosmică începând din perioada antică până la perioada creștină a istoriei universale⁴⁰. Modificând puțin termenii secvenței, Cieszkowski dezvoltă ideea, spunând că „frumosul se transformă în adevăr” pe măsură ce avansăm de la *Educația estetică* a lui Schiller la *Filozofia istoriei* a lui Hegel (Cieszkowski 1983, 60-2).

După Cieszkowski, „prezentul” este în întregime și în mod științific conceptualizat în filozofia lui Hegel a „idealismului absolut” (Cieszkowski 1983, 62-3). În plus, este de la sine înțeles că Cieszkowski dorea să se reprezinte ca personificare a celei de-a treia faze culminante a istoriei⁴¹. De aceea, el insistă asupra relației sale cu Hegel, pentru a explica trecerea de la acesta la sine în termeni consecvenți cu propriile sale pretenții despre aspectele organice și teleologice ale istoriei universale. Astfel, după ce filozofia lui Hegel reproduce în gândire sentimentele și intuițiile înregistrate prima dată de germani prin estetica lui Schiller (Cieszkowski 1983, 72), Cieszkowski propune, ca printr-un act de voință inspirată de *Historiosophie*, să „traducă” filozofia lui Hegel în *praxis* social al unei noi epoci din istoria lumii (Cieszkowski 1983, 70, 72).

Dar dacă el dorea să sugereze că filozofia sa de acțiune socială este momentul culminant în *telos*-ul istoriei universale – clipa când omenirea devine perfect matură (Cieszkowski 1983, 77) – nu este clar ce crede el cu exactitate că se realizează efectiv în propria sa filozofie sau

în epoca a treia a istoriei⁴². Devine concret conținutul filozofic creștin-hegelian al celei de-a doua epoci în viața socială a celei de-a treia? Oare Cieszkowski fixează pur și simplu în „realitatea concretă” a vieții sociale perspective teleologice pe care Hegel le conceptualizase în termenii categoriilor „ideii logice” (Cieszkowski 1983, 70)? Este această „tranziție” de la gândirea logică la acțiunea socială punctul de cotitură istoric universal ce deschide a treia epocă a istoriei universale (Cieszkowski 1983, 64, 65, 70)? Într-adevăr, se întâmplă oare asta atunci când „filozofia”, descinzând de la „înălțimea teoriei în planul *praxis*-ului” devine „practică” și „pozitivă” (Cieszkowski 1983, 77, 83, 85-6)? Dacă da, există puține lucruri care separă poziția lui Cieszkowski de cea a unui grup de gânditori pe care i-am numit undeva ca „hegelieni ai vechii stângi” (Dickey 1993). În acești termeni, filozofia acțiunii a lui Cieszkowski diferă prea puțin de tipul de colectivism protestant ce a devenit asociat cu filozofia lui Hegel de *Sittlichkeit* prin anii 1820 și 1830⁴³.

Totuși, o privire atentă aruncată capitolului 3 arată clar că Cieszkowski nu a scris în tradiția discursivă a hegelienilor vechii stângi. Într-un fragment de text de treizeci de pagini, limbajul lui sugerează o îndepărtare radicală de la această tradiție. El urmărește să explice în ce mod filozofia sa „a faptei și acțiunii sociale” întrece „adevărata filozofie” a lui Hegel (Cieszkowski 1983, 77). În timp ce numără metodele, aceleași cuvinte și expresii survin din nou și din nou. Unele dintre descrierile lingvistice pe care le aplică lui Hegel au fost utilizate mai devreme în *Prolegomene* pentru a caracteriza era creștină a istoriei universale. Cu atât mai bună este atunci alăturarea lui Hegel și a creștinismului într-un *ansamblu* de sens. Filozofia lui Hegel are multe elemente creștine, fiind abstractă; interiorizată; unilaterală; plină de „abstracțiuni goale”; orientată spre „omul abstract”; „ezoterică”; și „încă nematurizată” (Cieszkowski 1983, 65-75, 78, 87)⁴⁴.

Întrebările pe care trebuie să ni le punem acum sunt următoarele: Ce fel de limbaj este acesta? Cine vorbea astfel în anii 1830? Cu siguranță, nu este unul pe care

Hegel să-l fi folosit vreodată pentru a se reprezenta. Dimpotrivă: pe toată durata anilor 1820 Hegel a utilizat acest limbaj pentru a critica unilateralitatea și caracterul antisocial al multor aspecte ale ortodoxiei protestante de la Luther încoace⁴⁵. În același timp, Hegel a oferit propria sa filozofie de *Sittlichkeit* ca fiind cheia pentru realizarea unui protestantism mai responsabil și mai angajat social – tipul de protestantism „îmbunătățit” sau „recondiționat” pe care grupările antiprotetante din Franța l-au ridiculizat prin anii 1820⁴⁶. Dar nici limba pe care o folosește Cieszkowski nu este cea a hegelienilor de stânga. De fapt, Michelet i-a amintit aceasta lui Cieszkowski atunci când a citit *Prolegomenele* în 1838 (în același timp, Michelet a făcut chiar aluzie la tonul saint-simonist al lucrării respective)⁴⁷. Să însemne aceasta că în *Prolegomene* Cieszkowski l-a delegitimizat pe Hegel folosind exact limbajul utilizat de acesta cândva pentru a critica îngustimea ortodoxiei luterane? Este acesta unul dintre modurile în care Hegel a devenit filozoful ortodoxiei protestante? Sau se petrece cumva ceva mult mai complicat?

Ader la ultima idee pentru următoarele motive. Mai întâi, există clare indicii că una dintre principalele preocupări ale lui Cieszkowski în *Prolegomene* a fost să arate că formele particulare în care spiritul lui Dumnezeu se revelă în istoria universală apar conform unui model exterior-interior-exterior de dezvoltare secvențială (Cieszkowski 1983, 76; cf. Cieszkowski 1979, 54)⁴⁸. El acordă filozofiei lui Hegel primul loc în cea de-a doua perioadă a istoriei universale – interioară sau creștin-germanică.

Această poziționare este revelatorie din mai multe rațiuni. În primul rând, schema exterior-interior-exterior îi permite lui Cieszkowski să se situeze față de Hegel în termeni analogi celor utilizați de acesta în *Filozofia istoriei* pentru a se situa relativ la Luther. În al doilea rând, plasarea lui Hegel într-o epocă marcată de interiorizare (*Innerlichkeit*) și interioritate șterge diferențele dintre înțelegerea protestantismului de către Luther și Hegel (Cieszkowski 1983, 61, 65, 73, 75-7). Un semnificativ punct trei derivă din acesta, pentru că, în conformitate cu

logica secvențelor de trei ale lui Cieszkowski atât protestantismul (ca tendință religioasă a creștinătății), cât și hegelianismul (ca filozofie a protestantismului și a creștinătății) sunt depășite în cea de-a treia eră a istoriei – ceea ce înseamnă că mișcarea de la a doua la a treia eră a istoriei atrage după sine o mișcare corespunzătoare de la interioritate la exterioritate.

În cele din urmă, când Cieszkowski spune că a explicat „tranziția” de la a doua la a treia eră a istoriei „în însuși termenii lui Hegel”, trebuie să adauge și că, astfel nu a făcut „decât să modifice rezultatele respective” (Cieszkowski 1983, 77). Ceea ce vrea Cieszkowski să spună este, desigur, că explicația pe care a oferit-o el tranziției a implicat o transformare și o modificare a principiilor filozofice ale lui Hegel; o modificare, deoarece Cieszkowski și-a însușit sinteza filozofică organizată de Hegel în jurul ideii de *Sittlichkeit*; și o transformare, deoarece – după cum vom vedea în detaliu puțin mai târziu – Cieszkowski a conferit noțiunii de *Sittlichkeit* o turnură economică destul de îndepărtată de tot ceea ce susțineau Hegel sau hegeliinii de stânga. Pe măsură ce vom explora maniera în care Cieszkowski a reușit această translație/transformare, vom primi răspuns la întrebarea referitoare la ce fel de limbaj a folosit el pentru a-l delegitima pe Hegel.

IV

Antiprotestantismul și viziunea în trei trepte asupra istoriei

Deși Cieszkowski își prezintă strategia prin care, în mod simultan, translatează și modifică principiile filozofiei lui Hegel în forma unei tipologii figură-împlinire, mai există și o altă manieră de a observa cum se situează Cieszkowski în *Prolegomene* relativ la Hegel.

Ceea ce vreau să spun devine foarte clar atunci când amintim catolicismul lui Cieszkowski și bogatele sale cunoștințe în materie de gândire socială franceză – catolică

și de alte genuri. De exemplu, modelul exterior-interior-exterior de dezvoltare teleologică pe care îl exprimă în cadrul „inocenței” sale corecții aduse filozofiei istoriei a lui Hegel este un trop bine stabilit în istoria intelectuală a Europei moderne timpurii. Adesea asociat cu modul de gândire german romantic și idealist, a reprezentat mult timp, după cum arată M. H. Abrams, o configurație importantă în teologiile creștine ale istoriei. Și, după cum au arătat recent Reeves și Gould, aspecte ale mișcării exterior-interior-exterior predomină în diversele concepții în trei trepte ale istoriei care au dominat gândirea franceză după 1815, predominant catolică (Reeves și Gould, 1987).

După cum am arătat mai devreme, exprimările franceze ale viziunii în trei trepte au tendința de a fi antiprotestante. Este ironic faptul că, în plus, printre gânditorii liberali catolici din Germania, mai ales printre cei care luaseră mult de la Schelling și Hegel în ceea ce privește gândirea lor despre istorie și istoria creștinătății, tenta antiprotestantă a concepției în trei trepte era la fel de pronunțată (Reardon 1985; Dietrich 1979). Mai precis, în interpretările catolice franceze și germane ale celor trei trepte ale istoriei faza interioară a modelului exterior-interior-exterior este sinonimă cu un set de valori invariabil legate de protestantism ca mod antisocial de discurs filozofic (nu neapărat creștin). În lumina acestui fapt trebuie să ne întrebăm din nou dacă există urme de antiprotestantism în *Prolegomene*. Dacă da, ne va fi de folos să arătăm de unde a luat Cieszkowski limbajul pe care l-a folosit pentru a-l reprezenta pe Hegel ca filozof al interiorității.

În această privință, Cieszkowski nu dezamăgește, pentru că lucrarea *Prolegomene* sfârșește printr-un capitol de zece pagini în care tendințele antiprotestante ale autorului, de sorginte neo-catolică, social catolică, liberal catolică sau saint-simonistă, apar deosebit de clar. Cieszkowski spune că în gândirea creștină sau protestantă „libertatea” este conceptualizată „abstract” mai degrabă decât concret (Cieszkowski 1983, 82)⁴⁹. Ca atare, raționează el, în gândirea creștină, protestantă și hege-

liană „numai omul abstract [*abstracte Mensch*] este recunoscut ca liber” (Cieszkowski 1983, 82) Gânditorul numește această viziune a libertății ca „pur și simplu ideală” și o relaționează cu o formă de „subiectivitate” care „a fost împinsă în punctul său maxim... [în] protestantism în sfera religiei și [în] liberalism în sfera politicii” (Cieszkowski 1983, 82).

De aici, el merge mai departe, afirmând că pentru a deveni real acest „om abstract” trebuie să devină „concret” (Cieszkowski 1983, 83). În mod adecvat, acesta devine concret „prin procesul acțiunii”, dar într-un sens cieszkowskian anume, pentru că, în opinia sa, omul devine „concret pozitiv” într-un sens „organic” numai atunci când devine „proprietar” (*Eigenthümer*) în sens economic (Cieszkowski 1983, 83, 86). Și pentru a delimita acest „om real” de „omul abstract” din filozofia creștină, protestantă și hegeliană, Cieszkowski insistă să desemneze proprietatea ca fiind o mai bună măsură a sinelui „moral” decât drepturile de proprietate propovăduite de abstracțiunile „legale” ale liberalismului și legii naturale (Cieszkowski 1983, 83, 86)⁵⁰. Mai târziu Cieszkowski (p. 87) subliniază această din urmă afirmație numindu-l pe primul „un individ social *par excellence*” (*socialem Individuum*) și pe al doilea un „eu denudat” (*nackte Ich*).

În acest context, transpunerea făcută de Cieszkowski principiilor filozofice ale lui Hegel într-o filozofie a *praxis*-ului și a abstracțiunilor acestuia în aspecte concrete implică trei transformări radicale ale gândirii lui Hegel, fiecare dintre ele iluminând magnitudinea ideologică a jocului lui Cieszkowski cu „rezultatele” principiilor hegeliene.

În primul rând, în relatarea procesului prin care abstracțiunile devin concrete subiectivitatea omului abstract este „memorată” (*erinnerte* într-un dublu sens) și reconstituită obiectiv în termeni sociali comprehensivi (Cieszkowski 1983, 76, 85). Prin aceasta, ne spune el, „s-a făcut un pas important către dezvoltarea adevărului organic în realitate” (Cieszkowski 1983, 84). Mai în detaliu, Cieszkowski adaugă că pe măsură ce acest fapt are loc, un

sistem ce a fost înainte organizat în jurul unor „relații particulare” devine „pozitiv”, „organic” și cu adevărat „social” (Cieszkowski 1983, 83-7). Nu este deloc un accident lingvistic faptul că Cieszkowski asociază această dezvoltare organică cu deplina maturizare a conștiinței umane în istorie (Cieszkowski 1983, 84). Translatarea săvârșită de el în această privință conține o transformare prin care subiectivitatea este, conform spuselor sale, „memorată” într-un tot „social” – „o Biserică în cel mai elevat sens” (Cieszkowski 1983, 87)⁵¹.

O a doua transformare în translatarea operată de Cieszkowski principiilor lui Hegel implică „economizarea” a ceea ce el numește „condiția organică” (Cieszkowski 1983, 86). În terminologia sa, această condiție este „socială” și atrage după sine mântuirea „omenirii” de implicațiile antisociale ale protestantismului, creștinismului și conceptului hegelian de libertate abstractă⁵². Dar pe măsură ce se apropie de finalul lucrării sale *Prolegomene*, el recurge în mod repetat la un limbaj ce derivă, fără doar și poate, din surse franceze. Acesta este menit, în plus, să ofere substanță ideii de proprietate, deoarece este socioeconomic în natură și, în mod explicit, legat de Fourier și de teoria socială saint-simonistă. Nu ar fi o exagerare să afirmăm că scopul lui Cieszkowski în această secțiune a *Prolegomenelor* a fost să prezinte proprietatea privată ca fiind crucială în susținerea conceptului abstract de libertate pe care îl categorisea ca „adevăratul păcat social originar” (Cieszkowski 1983, 82-3, 86-7). Dată fiind această perspectivă, era natural ca Cieszkowski să argumenteze că stabilirea „adevărului organic în realitate” necesită instituționalizarea unei scheme economice în care noțiunea lărgită de proprietate să devină principala măsură morală a dreptății în societate (înaintea sa, Buchez făcuse chiar asta în capitolul ce deschide *Introducerea*)⁵³.

În cele din urmă, această temă fiind și ea legată de discursul saint-simonist de prin anii 1820 și 1830, Cieszkowski pretinde că pe măsură ce subiectivitatea este memorată într-un sistem social de dreptate socioeco-

nomică, distincția dintre „stat” și „societatea civilă” va dispărea (Cieszkowski, 1983, 87). Poate că, gândindu-se la evenimentele din Belgia, Franța și Polonia din 1830, Cieszkowski susținea că în a treia eră a istoriei universale „statul” avea să-și părăsească „separația abstractă” și „unilateralitatea”, devenind astfel „un membru al omenirii și... [parte a] unui stat social [complet inclusiv]” unde rolul guvernului ar fi acela de a administra și ameliora nevoile celor mai defavorizate grupuri (Cieszkowski 1983, 87)⁵⁴. Astfel, asemeni multor gânditori francezi de după 1825 (și multor germani înainte de 1842), Cieszkowski a căutat o soluție mai degrabă „socială” decât „politică” a problemei sociale⁵⁵. În același timp, natura depolitizată a filozofiei sociale a lui Cieszkowski a reprezentat o îndepărtare serioasă de la Hegel – și mai apoi de la Ruge – cu strădaniile lor mult mai concentrate politic de a se ocupa de problema socială.

V

Economizarea protestantismului și a lui *Sittlichkeit*

În lumina acestor trei transformări și a restructurării fundamentale a gândirii lui Hegel ce decurge din ele, ne putem acum întreba despre sursele franceze ale lui Cieszkowski – cel puțin referitor la posibilitatea ca Cieszkowski să fi inserat categorii franceze de gândire socială în filozofia istoriei a lui Hegel. Pentru a ne simplifica sarcina, putem formula următoarele nedumeriri: (1) în care discursuri franceze este protestantismul descris în termeni negativi și, în același timp, i se oferă o poziție în a doua epocă a schemei în trei faze a istoriei? și (2) în care discursuri franceze se vor realiza valori organice, pozitive și adevărat sociale în cea de-a treia vârstă, culminantă, a istoriei? Aici discursul saint-simonist (pe larg, considerat a cuprinde scrierile lui Saint-Simon și saint-simoniștilor, precum și pe cele ale lui Comte de la începutul anilor

1820) devine relevant pentru înțelegerea lui Cieszkowski, în general, și a relației sale cu Hegel, în particular. Și pe măsură ce începem să luăm în considerare posibilitatea unei influențe saint-simoniste formatoare asupra corecției operate de Cieszkowski filozofiei istoriei a lui Hegel, perspectiva lui Cieszkowski epigonul – care pur și simplu a translatat gândirea lui Hegel în acțiune – devine mai problematică, chiar de nesustținut.

Desigur, nu pot intra aici în amănunte asupra problemei. Este suficient să menționez că faimoasa redare saint-simonistă a istoriei într-o tricotomie organic-critic-organic face mult pentru explicarea modului în care creștinismul, protestantismul și Hegel sunt reprezentați în *Prolegomene*⁵⁶. Într-adevăr, pot fi găsite nenumărate exemple de reprezentări negative ale protestantismului și a ceea ce saint-simoniștii au numit „metafizica” protestantă a „filozofilor” din „nordul Germaniei” (Saint-Simon 1952, 107) în scrierile lui Saint-Simon, Comte și saint-simoniștilor de la 1820 încoace. Mai mult, toate reprezentările își trag puterea explicativă dintr-o filozofie a istoriei în care protestantismului și idealismului filozofic li se acordă locuri de frunte într-o eră „critică” de istorie ce este un *ansamblu* de valori antisociale – în religie, filozofie, literatură, politică și economie⁵⁷.

Dat fiind acest fundal ideologic, câmpul semantic folosit de Cieszkowski în *Prolegomene* pentru a-și delimita vederile de cele ale lui Hegel are o alură franceză. În această privință de interes special se bucură remarcile lui Bazard și Enfantin, cei doi lideri principali ai mișcării saint-simoniste din jurul anului 1830, făcute cu privire la rolul pe care valorile protestante îl joacă în era critică a istoriei. După cum se știe, toți saint-simoniștii au datat începutul erei critice începând de la Reformă. De la acel punct din timp, susțin Bazard și Enfantin, valorile europene au devenit din ce în ce mai egoiste și antisociale. Pentru a fundamenta această aserțiune, ei au identificat protestantismul în religie; romantismul și idealismul în literatură și filozofie; liberalismul în politică; iar *laissez-faire* -ul în economie ca părți ale unui *ansamblu*⁵⁸ de valori consecvente interior. Sunt de acord că cei doi saint-si-

moniști nu au creat acest *ansamblu* ei înșiși. În fond, în 1829, B. Constant a oferit o imagine a sa exact în termenii unui astfel de *ansamblu* de valori, scriind că:

„Timp de patruzeci de ani am apărat același principiu, libertatea în toate, în filozofie, în literatură, în industrie, în politică; iar prin libertate vreau să spun triumful individualității [individualité]”⁵⁹.

Dar Bazard și Enfantin au pus *ansamblul* într-o lumină negativă, întărită de descrierea unui sistem de valori atotacoperitor al erei critice a istoriei, o eră ce avea toate trăsăturile erei „interioare” a istoriei universale discutate mai devreme.

În *Prolegomene*, Cieszkowski pare să-i urmeze pe saint-simoniști, considerând valorile religioase, politice și economice ca pe componente ale unui singur *ansamblu* de valori antisociale. Este foarte clar din remarcile sale – subliniate mai înainte – că protestantismul în religie, liberalismul în politică și individualismul în economie furnizau valorile centrale ale celei de-a doua epoci a istoriei universale (Cieszkowski 1983, 82-3). Merită notat că după cinci ani de la publicarea *Prolegomenelor*, F. Engels a ilustrat esența „burgheză” a acestui *ansamblu* de valori antisociale, afirmând că Adam Smith este „un Luther economic” (Engels 1983, 282)⁶⁰.

Dar Cieszkowski nu a avut nevoie de Engels pentru a-i furniza termenii acestei alinieri religioase-economice. Buchez o făcuse destul de bine în capitolul de deschidere al *Introducerii*, explicând „egoismul” ca pe o diminuare combinată a valorilor religioase și economice ale liberalismului și stabilind originile egoismului într-un sistem de „organizare fizică” (societatea civilă în ton cu economia politică liberală) în care valorile antisociale aveau suporturi instituționale (Buchez 12842, vol. 1; p.3, 38-40).

Faptul că cei din epoca lui Cieszkowski vorbeau despre creștinism, protestantism și despre idealismul german în termenii ce-i încărcau cu responsabilitatea propagării valorilor antisociale se poate explica prin legătura ideologică pe care Saint-Simon, Comte și saint-simoniștii o aveau între libertatea conștiinței și drepturile la proprie-

tatea privată⁶¹. Această legătură, care a apărut în scrierile lui Saint-Simon pe la 1817, a furnizat o bună parte din forța discursului socialist din anii 1820 și 1830. Dar elementul ideologic ce face posibilă această aliniere religios-economică – ce permite afirmația că Smith este Luther – este o perspectivă în trei trepte asupra istoriei, unde sensul protestantismului și cel al economiei politice liberale sunt împreună dezbărate de rolul conferit lor în epoca a doua/critică/interioară a istoriei universale. Și oricât de mult ar fi aprobat saint-simoniștii necesitatea istorică a așa-zisei munci „destructive” depuse de agenții ideologici ai epocii critice⁶², sprijinul pe care acei agenți l-au oferit, finalmente, valorilor antisociale în sfera religiei, politicii și economiei este invariabil folosit de saint-simoniști pentru a-i delegitima pe aceștia, precum și *ansamblul* de valori pe care le-au exprimat.

Dacă acum ne întoarcem la Cieszkowski păstrând economizarea protestantismului și a lui *Sittlichkeit* în minte, observăm că mișcarea teleologică în filozofia sa a istoriei acționează la niveluri religioase și economice convergente. Pe de o parte, există mișcarea religioasă ce se desfășoară în istorie, începând din Antichitate, prin creștinism, și mai departe în viitor. Aceasta culminează într-un moment unde omenirea, în capacitatea sa colectivă, se înalță la – poate chiar devine – Dumnezeu. Pe de altă parte, există o mișcare economică în schema istorico-teologică a lui Cieszkowski care implică o mutație majoră în „simbolurile index” pe care el le folosește pentru a înregistra schimbarea din progresia teleologică de la a doua la a treia epocă a istoriei universale.

E. Cassirer ne-a atras atenția ce să urmărim atunci când simbolurile index se schimbă în filozofiile istoriei din secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea (Cassirer 1951, 158-9). El susține că în această perioadă, filozofiile istoriei, în ciuda formei lor aparent teologice,

„nu își mai caută justificarea în conceptul de Dumnezeu... Relațiile dintre conceptul de Dumnezeu și conceptele de adevăr, moralitate și drept nu sunt abandonate de fel, dar direcția se modifică. Are loc un schimb de simboluri index. Ceea ce înainte stabilise alte concepte [adică, Dumnezeu] se

mișcă acum în poziția a ceea ce trebuie stabilit [Împărăția lui Dumnezeu și/sau Epoca de Aur din viitor] și ceea ce până atunci justificase alte concepte acum se găsește în situația unui concept ce necesită justificare⁶³.

Cu privire la *Prolegomene*, perspectiva lui Cassirer ne pune în legătură cu dubla „secularizare” a simbolurilor index folosită de Cieszkowski pentru a contura desfășurarea teleologică a istoriei universale. Pe plan religios, după cum spune Cieszkowski, oamenii devin „artizani conștiinți” mai degrabă decât „instrumente oarbe” ale propriei lor mântuirii în epoca a treia (Cieszkowski 1979, 56). La nivel economic, realizarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ ține de un imperativ socioeconomic. În cel de-al doilea caz, viața etică a comunității (adică *Sittlichkeit* în sensul convențional) este economizată cu ajutorul unei concepții extinse de proprietate. Într-adevăr, conform logicii reconstituției ce guvernează „munca” și „munca socială” în epoca a treia (Cieszkowski 1983, 80), implicațiile antisociale ale proprietății private sunt eliminate o dată ce aceasta este pusă în serviciul lui *Sittlichkeit* mai degrabă decât al interesului individului.

În mod evident, lucrarea *Prolegomene* nu oferă planuri detaliate pentru reorganizarea economică a societății. Totuși, în 1839, într-un eseu vast despre „Credit”, Cieszkowski vorbește mult mai pe larg atât despre motivele pentru care crede că economia „laissez-faire” este istoricește depășită, cât și despre rolul pe care instituțiile organice îl vor juca în noul sistem economic (Cieszkowski 1979, 88)⁶⁴. Există însă o referire în *Prolegomene* care, cred eu, ne spune mult despre intențiile economice ale lui Cieszkowski (Cieszkowski 1983, 65-6 n. 14)⁶⁵. Aceasta survine într-o notă de subsol la un pasaj unde subiectul discutat este tranziția în gândirea germană de la artă (la Schiller) către filozofie (la Hegel). Fără îndoială gândindu-se la sine, Cieszkowski presupune că filozofia este pe cale de a fi întrecută de ceea ce el numește „o altă stea [în ascensiune]” (Cieszkowski 1983, 66). În această notă, el încearcă să clarifice ceea ce numește „o altă stea”.

Începe insistând asupra separării realizărilor lui Hegel din filozofie de religia propriu-zisă. Apoi el spune că o

adevărată perspectivă „religioasă” trebuie să cuprindă „întreaga sferă absolută a spiritului în care arta, filozofia, etc. [u.s.w.] sunt numai stadii particulare” (Cieszkowski 1983, 66, n. 14). Pentru el deci, religia s-a realizat istoricește „ca artă” (în Antichitate) și „ca filozofie” (în era creștină). La fel, religia se va releva în a treia epocă a istoriei universale „ca etc.”, o stranie formulare care la suprafață nu are nici un conținut economic evident. Astfel, religia ca „etc.” ar putea reprezenta aproape orice în mintea lui Cieszkowski – acțiune, faptă, bine, *praxis*, biserica, viitorul social etc.⁶⁶

Trebuie să facem două remarci cu privire la utilizarea lui „etc.” de către Cieszkowski. În primul rând, faza „etc.” este clar menită să reprezinte un cifru pentru a treia epocă a istoriei universale. În al doilea rând, regăsim aceeași ciudată exprimare „artă, filozofie etc.” în *Introducerea* lui Buchez (Buchez, 1842, vol. 1, pp. 320, 346), carte despre care am spus mai devreme că exprimă vederi asupra istoriei similare cu cele găsite în *Prolegomene*⁶⁷.

Acum, contextul în care exprimarea „etc.” este folosită de Buchez aruncă lumină asupra intențiilor economice ale lui Cieszkowski din *Prolegomene*. Asta pentru că în *Introducere* Buchez discută despre „artă”, „știință (filozofie)”, și „etc.” ca forțe sociale a căror realizare, succesiv și progresiv, înregistrează îndeplinirile religioase ale omenirii în istorie. În explicația oferită de Buchez lui „etc.”, el asociază, în mod specific, noțiunea respectivă cu „practica” (*pratique*); cu „munca” (*travail*); și cu ceea ce saint-simonistii numeau caracterul „industrial” al celei de-a treia epoci organice a istoriei (Buchez 1842, vol. 1, p. 474). Buchez subliniază caracterul social al acestor termeni avansându-i ca și corective ale tendințelor antisociale ale economiei *laissez-faire* și a comportamentului social „egoist” (p. 481, 486).

Este bine știut, desigur, că principala linie a operei lui Buchez în 1833 era saint-simonistă în sensul socio-economic și catolică în sens religios. De aceea, concepția sa a fost adeseori etichetată drept „catolicism social” (Furet 1989). Putem oare aplica această etichetă și lui Cieszkowski, care împărtășește multe din ideile de bază ale lui Buchez? În fond, Buchez a vorbit, cum avea s-o facă

și Cieszkowski după el, despre modalități de cunoaștere a viitorului; de „executanți” ai istoriei a căror sarcină era să supravegheze instituționalizarea „industrialismului” în cea de-a treia și ultimă epocă a istoriei; și multe altele (Bucchez 1842, vol. 1, pp. 54-8, 251-6). Și dacă ne aducem aminte: (1) cum Bazard și E. Rodrigues, urmând *Noul creștinism* al lui Saint-Simon, au construit perspective asupra celei de-a treia ere istorice în jurul unor seturi de omologii lingvistice: artă, știință și industrie; frumos, adevăr și util; organic, critic și organic⁶⁸; (2) cum în 1825 secvența „artă-știință-industrie” a apărut în titlul primei reviste a saint-simoniștilor, *Le Producteur*⁶⁹; și (3) cum saint-simoniștii au declarat despre catolicism, în 1829, că este, pur și simplu, „creștinism” în calitatea sa de „instituție socială”⁷⁰; atunci, caracterul saint-simonist al formulărilor lui Cieszkowski iese și mai mult în evidență. Există, cu alte cuvinte, motive să credem că exprimarea „etc.” este un cod lingvistic pentru doctrina religio-economică industrială a saint-simonismului.

VI

Înfigurarea, secularizarea lingvistică și structura planificată a istoriei europene, 1688-1838⁷¹

Până acum am observat cum Cieszkowski recapitulează aspecte ale istoriei universale pe două niveluri și în două cadre temporale, fiecare constând din trei etape. A existat întâi schema de trei perioade care a început în Antichitate, a continuat cu creștinătatea și apoi cu viitorul. Și a mai fost și schema care-i cuprindea pe Schiller-Hegel-Cieszkowski. În plus, ceea ce unea aceste două scheme erau secvențele constant reafirmate: frumos, adevăr și bine; precum și artă, filozofie și acțiune.

În finalul acestui eseu, doresc să mă concentrez asupra unei probleme din istoria ideilor ce se ridică o dată ce realizăm cât de vitală era secvența organic-critic-organic pentru restructurarea făcută de Cieszkowski filozofiei istoriei a lui Hegel. În fond, această secvență i-a permis lui

Cieszkowski să-l prezinte pe Hegel ca filozof atât al creștinismului, cât și al protestantismului, precum și ca pe un gânditor introvertit a cărui gândire, presupus antisocială, trebuia depășită dacă se dorea ca „viitorul social” să se realizeze în acțiune. Aici ideile îngemănate de „interioritate” și „egoism”, termeni cheie în critica făcută de saint-simonism liberalismului din anii 1820, i-au permis lui Cieszkowski să plaseze creștinismul, protestantismul și filozofia hegeliană în același ansamblu de valori antisociale⁷².

Preluând schema organic-critic-organic, Cieszkowski și-a însușit totuși o filozofie a istoriei ce conținea în sine o altă recapitulare a istoriei europene – una înghesuită între schema mai mare, occidentală, și cea mai mărunță, germană. În *Prolegomene*, această a treia recapitulare este greu de detectat, deși este totuși prezentă, ceea ce ne impune să reflectăm din nou asupra naturii catolice a gândirii lui Cieszkowski.

Pentru a trasa principalele trăsături ale acestei recapitulări este util să începem cu teza din *Natural Supernaturalism* a lui M. H. Abrams. În strălucitul său studiu asupra romantismului european de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, Abrams a arătat cum romanticii germani „au pus, în termeni adecvați circumstanțelor istorice și intelectuale ale epocii lor” (Abrams 1971; 29; cf. 237) povestea „creștină” a „creației, alungării din Paradis și a mântuirii” omului (p. 188; cf. 245)⁷³. După cum explică Abrams convingător, această structură „planificată” perenă se manifestă în nenumărate opere de literatură romantică și filozofie în care povestea se învârtă în jurul unor întrebări metafizice de conștiință – despre unitatea sa, despre diviziune și refacerea unității la nivel de autoconștient (Abrams 1971, 245-6, 260). Bogatele detalii pe care le oferă Abrams pentru a-și susține teza despre cum categoriile „supranaturale” creștine au fost „deplasate” de romanticii germani către cadre de referință „naturale” (Abrams 1971, 13, 65), ne aduce aminte cât de mult au persistat temele creștine în multe exemple de ceea ce trecea drept literatură „laică” în secolul al XIX-lea. Se

poate spune că, deși eliminată „exterior” – „demitologizată” este termenul folosit de Abrams (Abrams 1971, 91) – structura planificată creștină a creației, căderii din Paradis și mântuirii continuă să fie „prezentă interior” în gândirea europeană până mult după începutul secolului al XIX-lea (urmându-l pe E. Cornford, mă voi referi conceptual la procesul prin care ceva devine absent exterior dar prezent interior ca „înfigurare”) ⁷⁴.

Deosebita operă a lui Abrams ne încurajează să considerăm idealismul german ca pe filozofia roman-tismului și să conceptualizăm ambele „isme” ca pe contribuții la procesul prin care creștinismul a fost „secularizat” în secolul al XIX-lea (Abrams 1971, 91-2). În același timp, Abrams sugerează că unul dintre motivele pentru care marxismul este considerat o „teodicee laică” este pentru că preia mult din această structură planificată de la creștinism prin legăturile sale ideologice cu roman-tismul și idealismul (Abrams 1971, 315-16).

Oricât de incitante ar fi asocierile ideologice făcute în cartea lui Abrams, este totuși adevărat că *Natural Supernaturalism* nu acordă nici o atenție diferitelor utilizări pe care catolicii și protestanții le dau acestei structuri planificate creștine. După cum am văzut, structura planificată organic-critic-organic, despre care F. A. Isambert a arătat că se conformează modelului de dezvoltare a conștiinței unitate-diviziune-unitate (Isambert 1959), era virulent antiprotestantă. În Franța, aceasta a fost folosită de dreapta și de stânga pentru a contracara agenda liberal-protestantă promovată de Villers, de Staël, Constant, Cousin și Guizot ⁷⁵. În Germania, Novalis și A. Müller au folosit-o în scopuri similare în anii 1790 și la începutul secolului al XIX-lea. Cu tot respectul cuvenit lui Abrams, trebuie să forăm mai adânc în caracterul antiprotestant al unei astfel de uzități, pentru că, așa cum am observat, o astfel de folosință constituie una dintre trăsăturile ideologice primare ale lucrării *Prolegomene*.

Nevoia de a dezvolta acest unghi de analiză a fost subliniată favorabil de Mannheim care, din 1927, dorea să determine cum se face că motivele catolice „de dreapta” au

ajuns să figureze atât de evident în filozofii ale istoriei „de stânga” după 1815 în Europa (Mannheim 1971, 148-9; cf. 163, 215 n. 1). Reflectând asupra acestei întrebări, Mannheim sugerează că Novalis și Müller au fost figuri centrale pe latura germană a problemei (pp. 188-9, 215). Dacă, de exemplu, citim atent opera lui Müller dintre anii 1808 și, să zicem, 1816, ne vom da seama de ce vrea să spună Mannheim.

În acei ani, Müller a tunat și fulgerat împotriva protestantismului și economiei politice (Luther și Smith pe nume) pentru a fi inaugurat procese ce au condus la „privatizarea” (*Privatisieren*) vieții moderne în general (Müller 1922, 298-9) și la „spiritul antisocial” (*antisozialen Geistes*) și „egoist” al vieții moderne în special (Müller 1921, 21; și Müller 1923, 78-80) ⁷⁶. Într-un limbaj ce anticipează exact pe cel al lui Cieszkowski, Müller atribuie roluri cheie protestantismului, legii naturale și economiei politice liberale în procesul de privatizare. Protestantismul, spune el, a promovat „religia privată”; legea naturală, în schimb, a impulsionat orientarea bazată pe „drepturi” în politică; iar economia liberală a constituit forța conducătoare în spatele drepturilor de proprietate privată și creșterii pieței competitive (Müller 1922, 298-9). Müller stabilește legături directe între anarhia religioasă a Reformei, anarhia politică a Revoluției Franceze și anarhia economică a sistemului de piață modern (Müller 1922, 267-99).

Studiile cele mai noi îl discută pe Müller ca pe un (notoriu) „romantic politic.” Dar după cum a observat Mannheim, scrierile lui Müller exprimă preocupări „catolice” ce au fost formulate anterior de Novalis (Mannheim 1971, 188, 215). Deși faimosul eseu al lui Novalis din 1799, „Creștinătatea sau Europa”, nu a fost publicat până în 1826, conținutul său este organizat în jurul unei concepții asupra istoriei europene în care protestantismul este învinuit pentru tulburările religioase, filozofice și politice trăite de Europa de la Reformă încoace (Novalis 1955). Oricine citește eseuul lui Novalis, urmărind atent limbajul, nu va putea să nu observe o paralelă între

periodizarea în trei etape pe care o face el istoriei europene, culminând cu o „epocă a renașterii” și regenerării legăturilor „organice” ale comunității și periodizarea organic-critic-organic folosită mai târziu în Franța de saint-simoniști (Novalis 1955, mai ales 132-7). Și, dacă nu considerăm, în mod eronat, că eseul lui Novalis reprezintă o versiune organică timpurie a filozofiei romantice a istoriei mai degrabă decât una catolică, trebuie doar să notăm reprezentările paralele de istorie europeană în „Creștinătatea sau Europa” și scrierile de pe la mijlocul anilor 1790 ale lui Bonald și Maistre – cei doi mari teocrați catolici.

Revenind la Franța, discernem aici o influență catolică puternică ce se exercită asupra lui Saint-Simon și Comte începând din 1820, ca și asupra principalelor figuri ale mișcării saint-simoniste de la 1825 încolo⁷⁷. Aici documentele cheie sunt un eseu scris împreună de Saint-Simon și Comte în 1820, intitulat „O scurtă apreciere a istoriei moderne” și lucrarea deschizătoare de drumuri a lui Comte „Plan al operațiunilor științifice necesare pentru reorganizarea societății” din 1822-4⁷⁸. Aici, printre alte formulări ideologice importante găsim următoarele: (1) o încercare timpurie de a reda istoria europeană în termenii periodizării organic-critic-organic; (2) un atac generalizat asupra protestantismului ca sursă religioasă a unei doctrine a „independenței” și „liberei investigații”, care, până la urmă, s-a întins în filozofie și politică și, în acest timp, a subminat autoritatea pretutindeni în Europa⁷⁹; (3) o încercare de a caracteriza „era critică” a istoriei ca esențialmente protestantă⁸⁰; și (4) un program pentru restabilirea unității organice în „viitorul social” printr-un proces de recolectivizare.

Pentru scopul nostru totuși cel mai grăitor aspect al acestor eseuri este recunoașterea sinceră de către Saint-Simon și Comte a îndatorării lor față de teocrații Bonald și Maistre pentru a le fi arătat cum s-a desfășurat istoria europeană începând din Evul Mediu⁸¹. Astfel, ambii relevă clar originile catolice ale părtinirii antiprotestante pe care am detectat-o la catolicii francezi și la fel de mult în

gândirea socială saint-simonistă de după 1817. Împrumuturile recunoscute ne atrag atenția către unul dintre punctele ideologice strategice de intersecție prin care concepțiile teocratice „de dreapta” asupra istoriei au fost însușite de autoprocamații „apostoli” ai „stângii”.

Pe lângă intersectarea ideologică pe care o observăm aici, este crucial pentru noi să remarcăm rolul primordial pe care îl joacă descrierea protestantismului în interpretări de stânga și dreapta (sau antiliberales) ale istoriei europene. După cum am notat mai devreme, era ceva obișnuit ca socialiștii și catolicii de la 1820 și 1830 să-și lege criticile la adresa liberalismului de implicațiile antisociale ale protestantismului. Am sugerat că, în timp ce protestantismul se găsea economizat de raportul său cu individualismul asociat cu economia *laissez-faire*-ului, comportamentul economic achizitor era din ce în ce mai mult considerat ca antisocial, chiar ca o formă păcătoasă de comportament – tipul de purtare căruia i se putea atașa termenul antisocial de „entuziast”⁸². În plus, am observat cum direcția simbolurilor index a acestor formulări s-a deplasat gradat de la referiri deschise religioase la cele economice.

În operele lui Bonald și Maistre de la mijlocul anilor 1790, observăm dezvoltarea unui ansamblu negativ de valori religioase, politice și economice fără deplasarea simbolurilor index – ceea ce vrea să spună că, Dumnezeu și Providența rămân forțele principale în spatele explicațiilor lui Bonald și Maistre cu privire la cursul istoriei europene din Evul Mediu încolo. Astfel, de exemplu, structura planificată a concepției despre istorie a lui Maistre găsește originea ateismului, anarhiei și egoismului vieții moderne în consecințele antisociale ale doctrinei protestante de libertate a conștiinței (Maistre 1974, mai ales 88-9, 143-5; Maistre, 1884).

În contextul zbuciumărilor politice din anii 1790, este ușor de văzut cum în concepția lui Maistre, catolicismul era față de protestantism ca religia față de ireligiozitate sau ordinea față de dezordine. Mai mult, în spatele structurii planificate folosite de teocrați pentru a desena

contururile istoriei europene de la Reformă încoace, să zicem, exista figura lui Bossuet a cărui faimoasă diatribă împotriva protestantismului, *Istoria schimbărilor bisericilor protestante* (1688), a expus într-o manieră foarte convingătoare termenii acestei structuri planificate (Bossuet 1836).

H. Heine a înțeles foarte bine influența lui Bossuet asupra concepțiilor moderne ale protestantismului, remarcând în *Cu privire la religie și filozofie în Germania* (1835) că argumentul expus în *Schimbări* era încă viabil în anii 1830 (Heine 1985, 147). Ideea lui Bossuet fusese de curând susținută de Lamennais, așa-zisul „al doilea Bossuet”, în volumul 1 al operei sale *Essai sur l'Indifférence* (1817). Cum bine se știe, Lamennais a avut o mare influență asupra gândirii lui Comte și a colaboratorilor saint-simoniști ai revistei *Le Producteur* pe la mijlocul anilor 1820. După cum explică Heine, Bossuet convinsese generații de catolici că Reforma dăduse tonul unei serii de evenimente dezastruoase în istoria Europei, toate având la bază anarhia. Bossuet reușise, mai precis, să îi convingă pe catolici că „un spectru al anarhiei” amenința să troneze în Europa atâta vreme cât protestantismul avea să înflorească – ca ateism și erezie veșnică în religie; ca anarhie și revoluție permanentă în viața politică; ca egoism și avariție în viața economică⁸³.

Printre termenii cheie pe care Bossuet îi folosește pentru a caracteriza implicațiile protestantismului ca și concepție religioasă se găsește „amorul, propriu” (*amour-propre*). După Bossuet, *amour-propre* este o caracteristică păcătoasă care, sub aparența de a promova „independența” și exercițiul „judecății particulare” în probleme religioase, de fapt implică dragostea de sine ce vine înaintea iubirii de Dumnezeu (Bossuet 1836, mai ales 25-9; vezi și Bossuet 1816, vol. 10, pp. 343-446, mai ales 379-87). Așa-zisul argument al celor două tipuri de iubiri la care recurge Bossuet aici este o veche zicală creștină⁸⁴. Utilizat de Bossuet, argumentul este *temporizat*, căci Reforma apare în gândirea lui Bossuet ca un moment istoric în care *amour-propre* amenință, prin intermediul

protestantismului, să devină permanent instituționalizat ca mod de viață al națiunilor europene.

Scriind la sfârșitul secolului al XVII-lea, Bossuet și-a dat seama că protestantismul devenise mai mult o „filozofie” decât o religie (Bossuet 1836, 196) – o filozofie a ateismului, anarhiei și amorului propriu, după cum mărturisise în nenumărate rânduri. Dat fiind acest limbaj, este ușor de constatat de ce teocrații francezi, precum și Novalis și Müller, puteau interpreta secvența istorică a Reformei-Iluminismului-Revoluției în limbajul în care o făceau. Fiecare dintre aceste evenimente era tratat ca o primă manifestare a dezordinii protestante a cărei corecție stătea în regenerarea valorilor catolice.

Aici trebuie să reținem două aspecte. În primul rând, pentru mulți gânditori catolici ai secolului al XIX-lea perioada de istorie europeană de la Reformă încoace era echivalentă cu căderea omului în păcat. Ca atare, individualismul protestant – în oricare formă – conținea în sine ceva legat de păcat. În al doilea rând, pe parcursul celor trei sute de ani de la Reformă, amorul propriu a început să fie asociat la fel de mult cu avariția în sensul materialist, ca și cu mândria în sens psihologic. Pe măsură ce această mutație de accent avea loc, înțelesul amorului propriu ca simbol index s-a schimbat. Deci, atunci când Cieszkowski s-a alăturat socialiștilor francezi în a echivala egoismul, subiectivitatea, libertatea abstractă și proprietatea privată cu păcatul originar, ne dăm seama cât de mult depindea coerența discursului său și al acestora de sensul catolic – mai ales de o structură planificată catolică antiprotestantă care, în ciuda modificărilor din simbolurile index ce o guvernează, era absentă și totuși prezentă – înfigurată – în discursul lor chiar și atunci când subiectul era mai degrabă de natură economică decât religioasă. Pe scurt, a avut loc o secularizare a limbajului fără nici un fel de modificare corespunzătoare a gramaticii – structura planificată – ce guvernează sensul limbajului⁸⁵. Putem începe să înțelegem sensul *Prolegomenelor* doar după ce am meditat îndelung asupra implicațiilor conceptuale ale

înfigurării și secularizării lingvistice prin preluarea de către stânga a categoriilor interpretative ale dreptei.

Concentrându-ne și mai direct asupra lui Cieszkowski, ne putem da seama cum o a treia recapitulare a istoriei europene operează în *Prolegomene*. Această recapitulare anume pare a începe cu Bossuet și a culmina cu, să zicem, Bonald și Maistre în anii 1790 și mai târziu cu scrierile lui Lamennais de la 1809 încoace. Toți aceștia au exercitat influențe formative asupra concepției lui Saint-Simon, Comte și a saint-simoniștilor în anii 1820 și 1830. Într-adevăr, de la acești faimoși gânditori catolici francezi cei menționați puțin mai înainte au luat structura planificată în jurul căreia și-au organizat teoriile conform modelului organic-critic-organic al istoriei și vederile lor despre cum o a treia epocă, „industrială”, a istoriei o va depăși pe cea de-a doua, „liberală”. Iată de ce, în ciuda contrastelor dintre liberalism și industrialism pe care nu conteneau să le remarce, saint-simoniștii și-au încheiat primul an de conferințe publice în 1829 cu o afirmație despre cum omenirea, sub auspiciile „religiei viitorului” a lui Saint-Simon, va evolua dincolo de sistemul de valori „interior [intérieur] și pur individual” spre unul „colectiv”⁸⁶. Cu alte cuvinte, fie în cazurile religioase, fie în cele economice, „egoismul” va fi înfrânt ca sistem de organizare socială⁸⁷.

Pentru o varietate de motive mi se pare deci nepotrivit să interpretăm *Prolegomenele* lui Cieszkowski ca pe un document din istoria intelectuală a hegelianismului. Dacă mutăm însă contextul ideologic al *Prolegomenelor* din Germania în Franța, atunci vom observa că multe dintre formulările ideologice din eseu lui Cieszkowski capătă un înțeles sporit. Ceea ce nu ne ajută însă să decidem dacă scrierea lui Cieszkowski este mai bine contextualizată în termeni de socialism francez; sau de catolicism social; sau în termenii unei versiuni de religie a viitorului ce este creștină fără a fi nici catolică, nici protestantă; sau a unei religii post-creștine a omenirii. Vom ști cel puțin însă ce întrebări să punem pentru a-i oferi acestui important gânditor al secolului al XIX-lea ceea ce merită⁸⁸. Dincolo de aceasta, putem începe să ne ocupăm de problema mai

vastă a înfigurării catolice în filozofiile socialiste ale istoriei din secolul al XIX-lea.

NOTE

1. Pentru o privire de ansamblu asupra literaturii despre Cieszkowski, vezi A. LIEBICH (1979b), 156-65.

2. Cartea, precum și povestea publicării sale sunt discutate pe larg de W. KÜHNE (1938) și LIEBICH (1979b), 159-60.

3. Fără o ordine anume: G. LUKÁCS (1971), 6-8; N. LOBKOWICZ (1967), 193ff; L. KOLAKOWSKI (1978), vol. 1, p. 85-8; J. TOEWS (1980), 235-42; K. LÖWTH (1967), 141-2; și, mai ales, pentru lucrarea noastră, A. WALICKI (1975). Cel din urmă menționat a dus studiul lui Cieszkowski la un nou nivel, refuzând să-l interpreteze exclusiv în context ideologic german.

4. Folosesc acest termen în sensul său teologic formal. R. A. MARKUS (1954) îi explică funcția inițială în scrierile lui Irineu, gânditor creștin care a rezolvat probleme de continuitate și schimbare în concepțiile creștine despre istorie printr-o strategie similară celei utilizată de Cieszkowski pentru a explica relația sa cu Hegel în anii 1830.

5. SCHILLER (1972), 331; KANT (1963), 23-6.

6. Într-adevăr, o foarte veche distincție filozofică, refăcută de gânditorii francezi și germani de la 1815 încoace. Dintre germani, studentul lui Hegel, F. W. Carové, catolic având legături cu saint-simoniștii de la 1820, a prezentat o concepție despre frumos, adevăr și bine, remarcabil de asemănătoare cu cea găsită în *Prolegomene* (vezi TOEWS 1980, 139 mai ales). În Franța, Cousin și Jouffroy (dintre liberali) utilizau ades distincția în opera lor atunci când vorbeau despre evoluția conștiinței omenestii în istorie. Declarații reprezentative ale ambilor gânditori pot fi găsite în RIPLEY (1838), vol. 1, pp. 98, 308-18; și vol. 2, p. 182. Un critic polonez al *Prolegomenelor* l-a acuzat pe Cieszkowski că ar fi împrumutat schema istorică de la Cousin (LIEBICH 1979a, 62).

7. Transpunerea secvenței frumos, adevărat și bine într-o secvență artă, știință-filozofie, acțiune (fapt) este evidentă în cazul gânditorilor saint-simoniști de la 1820. Despre această așa-numită „trinitate socială” a lor, vezi MANUEL (1962), 165ff.

8. La această temă mă refer în secțiunea VI.

9. Pentru o discuție a diferențelor dintre cele două concepții teleologice, vezi remarcile despre teleologia „auto-realizatoare” din DICKEY (1987a), la index.

10. KÜHNE (1938), 134-5, oferă o listă a referințelor germane ale lui Cieszkowski.

11. Conform notei 7 de mai sus, Cieszkowski pune semnul egalității între scrierile lui Schiller și Hegel și conștiința artistică și respectiv filozofică. Aici, cred eu că începe Cieszkowski să-și structureze dezbaterea asupra istoriei intelectuale germane conform categoriilor franceze de gândire istorică. De exemplu, redarea progresiei logice în istorie este foarte asemănătoare cu percepția lui BUCHEZ (1842, vol. 1, pp. 321-54, mai ales 339-40) asupra „epocilor logice” în istoria universală.

12. Dacă nu există alte indicații, toate referințele la scrierile lui Cieszkowski vizează traduceri (în engleză) ce pot fi găsite în Cieszkowski (1979) și (1983). Am confruntat toate traduceriile cu versiunea Kraus retipărită (1976) a originalului berlinez din 1838.

13. Pentru informații biografice despre viața lui Cieszkowski m-am sprijinit pe KÜHNE (1938) și LIEBICH (1979a).

14. LIEBICH (1979a), 15, susține anul 1833; KÜHNE (1938), 11, 55, se bazează pe datarea oferită de fiul lui Cieszkowski, 1832. STEPELEVICH (1974) oferă data 1831 fără a da nici un fel de explicații.

15. Cu privire la Gans și la Michelet, vezi TOEWS (1980). N. WASZEK (1987) discută interesele franceze ale lui Gans. D. KELLEY (1978) examinează relația Gans-Marx de la sfârșitul anilor 1830.

16. Vezi *curriculum vitae* al lui Cieszkowski în KÜHNE (1938), 426.

17. La fel, Lamennais și Montalembert au urmărit îndeaproape evenimentele poloneze, mai ales după 1830 (LIEBICH, 1979a, 215-16). De exemplu, ambii l-au promovat ca scriitor pe Mickiewicz, gânditor pe care Cieszkowski îl admira mult în anii 1820.

18. KÜHNE (1938) 357ff, a publicat corespondența. Însemnările în cauză din jurnal sunt discutate de LIEBICH (1979a), cap. 1 și 2.

19. Sublinierile mele generate de relevanța acestor doi termeni pentru secvențele lingvistice artă/filozofie și frumusețe/adevăr pe care Cieszkowski le va dezvolta mai târziu în *Prolegomene*.

20. În corespondența lui Cieszkowski cu Michelet (purată toată în franceză) apare adesea cuvântul *germe*. Saint-simoniștii îl foloseau frecvent în discuții despre filozofia istoriei. Înaintea lor, Lessing și Kant, doi scriitori favoriți ai saint-simoniștilor de la 1820, utilizaseră termenul în propriile lor teologii/filozofii ale istoriei. E. RODRIGUES (1831), 163, traduce din germana lui

Lessing (pasajul nr. 46 din *Educarea neamului omenesc*) prin *germe*. Respectivul pasaj este plin de miez în contextul *Prolegomenelor* și al lucrării lui Cieszkowski, *Tatăl Nostru*. Cu privire la influența lui Lessing asupra celui din urmă, vezi KÜHNE (1938), 267.

21. Vezi DICKEY (1993), 315ff, pentru Hegel și panlogism.

22. De exemplu Ruge, în STEPELEVICH (1983), 256.

23. Vezi DICKEY (1993) pentru relația Hegel-Feuerbach din 1828.

24. LIEBICH (1979a), 332 nn. 59 și 61, îl urmează pe LOBKOWICZ (1967) și WALICKI (1975) în evidențierea unei filiere franceze în această privință.

25. KÜHNE (1938), *passim*, și mai ales p. 46, nu pune nici o clipă la îndoială legătura dintre Hegel și Cieszkowski, argumentând că ideea de acțiune a lui Cieszkowski derivă în mod natural din evoluții interioare ale gândirii filozofice germane. WALICKI (1975), 199-200 aduce o corecție.

26. Vezi LIEBICH (1979a), 16, 19 unde subliniază contrastul dintre conștiința epigonilor și cea a gânditorilor de orientare mai apocaliptică.

27. Într-o scrisoare către Michelet (KÜHNE 1938, 362), Cieszkowski vorbește despre „l'économie” a capitolelor din cartea sa. Această utilizare sugerează o demonstrație perfect potrivită cu ceea ce eu numesc în altă parte (DICKEY 1987a) teologia economiei divine. Lucrarea lui Cieszkowski *Tatăl Nostru* se desfășoară și ea conform aceleiași economii.

28. KÜHNE (1938) și LIEBICH (1979a), 23, vorbesc despre ediția lui Gans ca fiind un catalizator al *Prolegomenelor*. Dat fiind că Cieszkowski a citit destul de târziu această ediție și dată fiind traiectoria gândirii sale de la 1834 încoace, acest lucru poate induce în eroare.

29. Vezi DICKEY (1993) pentru specificări.

30. Deși conceptul de temporalizare a fost utilizat de H. ARENDT (1954, 76-9) pentru a explica politicile filozofiei istoriei după 1789, există discuții foarte utile, așa cum apreciază C. MEIER (1990, 158, 167, 179) despre procesul de temporalizare în studii despre gândirea politică grecească a secolului al V-lea d. Chr. Vezi, de exemplu, E. VOEGELIN (1957), 167, 267, 335; și CORNFORD (1907).

31. După cum arată însemnările de jurnal ale lui Cieszkowski, el vorbea adesea de autoformare ca despre *Bildung*. Ca atare, foarte multe din cele spuse de ABRAMS (1971) despre rolul lui *Bildung* în filozofie germane ale istoriei sunt relevante pentru Cieszkowski.

32. Pentru un limbaj similar, vezi M. HESS, citat din 1841 în AVINERI (1985), 71-2.

33. Există dovezi în *Prolegomene* că Cieszkowski s-a folosit de strategia personificării în mod deliberat. Jouffroy a teoretizat despre strategia personificării în anii 1820. Vezi opiniile acestuia în RIPLEY (1838), col. 2, p. 140.

34. Consult K. LÖWITH (1949), 208ff, cu privire la variațiunile lui Schelling pe această temă din anii 1830. După cum au observat REEVES și GOULD (1987), 52, 90 și REARDON (1975), 83 n. 78, și gânditorii francezi foloseau această schemă. Cel din urmă oferă un citat din Lamennais care aruncă multă lumină asupra lui Cieszkowski.

35. AUERBACH (1953) și MARKUS (1954).

36. Conform lui E. HALÉVY și C. BOUGLÉ (1924), 499-501 n. 361, concepția asupra istoriei în trei epoci „plutea în aer” în anii 1820-1830.

37. Vezi TOEWS (1980), 239, pentru o conceptualizare extrem de pătrunzătoare a temei abordate în această secțiune.

38. În corespondența sa (KÜHNE 1938, 362, 365), Cieszkowski a considerat această parte a lucrării ca fiind „cea mai originală”. A mai caracterizat (KÜHNE 1938, 367) eforturile sale istorice ca fiind *romans pseudohistoriques*. KANT (1963, 24, 53) a utilizat o formulare similară în două dintre faimoasele sale eseuri despre istoria filozofiei din anii 1780.

39. C. VILLERS (1807), 227-32 a atins această problemă mai devreme. L-am menționat pe Villers pentru că mi se pare evident că multe dintre aspectele opoziției catolice franceze față de liberalismul de inspirație protestantă din Franța de după Revoluție pot fi înțelese prin prisma argumentelor de fundal și limbaj din această carte.

40. În această viziune, filozofia lui Hegel reprezintă, cu alte cuvinte, „cel de-al doilea punct de vedere al teleologiei istoriei” (CIESZKOWSKI 1983, 62).

41. În consecință, două dintre secvențele lui Cieszkowski conțineau romantismul, idealismul și adevărata idee de umanitate; legalul, moralul și practicul/socialul absolut.

42. CIESZKOWSKI (1979), 53, spune că noțiunea de viitor cuprinde esențe și nu neapărat elemente deosebite.

43. O dovadă că Cieszkowski nu gândește în acest mod este oferită de referirea sa la „reabilitarea materiei” (CIESZKOWSKI 1983, 76), un concept saint-simonist ce face aluzie la dreptatea economică, măsură a bunăstării morale a societății. Pe această temă, vezi MANUEL (1962), 151ff.

44. KÜHNE (1938) prezintă un fragment din Cieszkowski intitulat „Über die Deutsche” în care germanii sunt reprezentați

ca fiind un popor unilateral, abstract. Sublinierile lui Cieszkowski în acest caz de potrivesc foarte bine cu noua critică hegeliană de stânga a filozofiei germane, abstractă și dualistă (de exemplu în M. HESS). Coincid și cu critica saint-simonistă a gândirii germane creștine, dualiste și tranziționale în caracterul său istoric, precum și cu vederile ulterioare ale lui Schelling, din anii 1830. Despre acestea, vezi BRECKMAN (1993), 114ff.

45. Vezi, de exemplu, HEGEL (1984), 493 și HEGEL (1956), 416ff.

46. B. CONSTANT (1838), 311, a utilizat expresia „protestantism îmbunătățit” în 1826 pentru a arăta cum concepte protestante de libertate au evoluat o dată cu schimbările recente din istoria europeană. Astfel, el folosește expresia pentru a rezuma o dezbatere (297-302) ce oglindește cu exactitate apărarea protestantismului găsită în capitoul de încheiere a *Filozofiei istoriei* a lui Hegel. De pe baricada catolică, baronul Eckstein a contestat afirmația lui Constant în *Lé catholique* (vezi REARDON 1975, 15). În *Noul creștinism*, Saint-Simon tratează separat „noul creștinism” de „protestantismul îmbunătățit” (SAINT-SIMON 1952, 108).

47. Vezi scrisoarea lui Michelet (KÜHNE 1938, 370) și afirmația lui LIEBICH (1979a, 31). În ceea ce privește experiența lui Michelet cu saint-simoniștii, vezi comentariile lui KÜHNE p. 376 n. 8. Mai recent, BRECKMAN (1993, 244ff) a făcut niște sublinieri importante cu privire la posibilitatea unei influențe saint-simoniste asupra lui Feuerbach și mai ales cu referire la păreri negative ale celui din urmă despre protestantism.

48. Termenii exacti utilizați de Cieszkowski sunt *Aeusserlichkeit* și *Innerlichkeit*.

49. De la Villers (1807) și de Staël la începutul anilor 1800 existase o tendință, printre gânditorii francezi, de a-i descrie pe filozofii germani ca unilateral teoretici și introspectivi prin natură (vezi, de exemplu, DE STAËL [1987], 182-3 și [1813], 278-81; mai vezi și JOUFRROY [RIPLEY 1838], vol. 2, pp. 122, 129). În anii 1830, pentru gânditorii catolici precum L. Bautain, aceste calități s-au asociat cu „egoismul”, într-o manieră similară cu modul în care saint-simoniștii asociau liberalismul cu egoismul în scrierile lor. Despre Bautain, vezi REARDON (1975), 113ff, mai ales 128-9. În Germania, în anii 1830, opera lui Schelling, care devenise apropiată în spirit cu catolicii, a luat o direcție asemănătoare (BRECKMAN 1993, 114-24).

50. În text, Cieszkowski exploatează diferența în germană dintre *Moralität* și *Sittlichkeit* pentru a sublinia anume că Hegel este filozoful celei dintâi, nu al celei din urmă.

51. Aici scopul lui Cieszkowski este să decupleze catolicismul de la instituțiile și dogmele Bisericii și să-l pună în avangarda forțelor sociale ce-și făceau apariția în epocă. Afirmatii de acest gen ale saint-simoniștilor pot fi găsite în HALÉVY (1924), 346 și în MANUEL (1962), 147-8, citându-l pe E. RODRIGUEZ din 1829.

52. La un moment dat, Cieszkowski numește asta „interioritate supersensibilă” (1983, 61; cf. 80).

53. Ideea uluitoare pe care Buchez o dezvoltă aici este că egoismul apare ca o forță mai degrabă socială decât individuală pe măsură ce procesele economice devin din ce în ce mai angrenate pe plața competitivă. Aspecte ale acestei perspective pot fi găsite în LAMENNAIS (1859, vol. 1, p. 259-316) de la 1817.

54. În limbajul saint-simoniștilor politica devine administrație.

55. Mutația de la „politic” la „social” a fost extrem de comentată de cei ce au studiat istoria intelectuală a acelei perioade.

56. Pentru detalii asupra originii acestei scheme, vezi ISAMBERT (1959) și MANUEL (1963), 219-36.

57. Constatare mai veche a lui HALÉVY (1924), 122 n 2 și mai recentă a lui GRUNER (1973) 140-1, 147.

58. Două citate din *Enfantin* – unul de la 1829 și altul de la 1830 – se potrivesc foarte bine aici. Vezi HALÉVY (1924), 195-6 n. 83 și GRUNER (1968), 467. În cel de-al doilea, *Enfantin* – într-o afirmație cu totul extraordinară – vorbește despre era „critică” a istoriei reprezentată în „religie de protestantism, în politică de liberalism, în industrie de competiție, în moralitate de interes egoist...”, iar în literatură de romantism (trad. în engleză de autorul eseului). Pentru Basard, vezi *The Doctrine of Saint-Simon*, mai generală, mai ales prelegerile 1-3 (IGGERS, 1958).

59. CONSTANT (1980), p. 519. Zece ani mai devreme, un alt liberal, Daunou, a făcut afirmații asemănătoare. Vezi DAUNOU, citat de HALÉVY (1924), p. 130 n. 14.

60. Relația dintre „egoism” și „burghezie” a fost făcută și de saint-simoniști. Vezi HALÉVY (1924), 415 și nota însoțitoare.

61. Vezi SPITZER (1987), cap. 6, despre cum saint-simoniștii au realizat această legătură în revista lor, *Le Producteur*, în 1825 și 1826.

62. Ideea că Iluminismul și Revoluția au lucrat ambele pentru a distruge valorile și instituțiile Vechiului Regim fără a le înlocui cu unele noi este deja evidentă în scrierile lui Maistre din anii 1790. Aceeași noțiune apare și în scrierile lui Saint-Simon înainte de 1814, deși niciodată în formă sistematică. Principalii susținători ai acestei opinii la sfârșitul anilor 1810 și începutul anilor 1820 au fost liberalii francezi din cercul lui Cousin (de

exemplu, Jouffroy) care a descoperit că filozofiei liberalismului secolului al XVIII-lea îi lipsea energia constructivă, dar nu distructivă. G. KELLY (1992, 76, 90) și SPITZER (1987, 90-2, 113ff) au dat consistență acestei afirmații. În plus, Kelly sugerează că acest nou grup de liberali dorea să respiritualizeze liberalismul pentru a ține piept obiecțiilor detractorilor care criticau liberalismul pentru materialismul său. În timp ce în anii 1820 liberalii francezi, după cum se exprimă Jouffroy (RIPLEY 1838, vol. 2, p. 101), nu mai mergeau în frunte cu Condillac, catolicii francezi liberali, urmându-l pe Ballanche (care, ca și Jouffroy, avea legături cu Cousin), au început să utilizeze aceeași schemă pentru a discredita Iluminismul. Vezi REARDON (1975), 54-5, cu privire la Ballanche.

63. CASSIRER (1951), 150. Referirea mea la „Epoca de Aur” este menită a aminti că motto-ul saint-simoniștilor din anii 1820 susținea că Epoca de Aur se găsea, conform vorbelor lor, „nu în spatele nostru, ci în fața noastră”. Vezi HAYEK (1952), 231, pentru o discuție în acest sens. Ideea lui Cassirer despre simbolurile index poate fi legată de lucrarea lui H. BLUMENBERG (1983). Acesta, în timp ce dezbătea asupra disputei din secolul XX referitoare la „secularizare”, a argumentat că interpretările secularizării se axează pe faptul că noi considerăm aceste schimbări de index – mai ales cele înregistrate în limbă – ca pe „transformări” sau „alienări” ale substanței religioase. Din această perspectivă, argumentul „secularizării lingvistice” al lui Blumenberg și cel al lui Cassirer cu privire la simbolul index sunt destul de asemănătoare.

64. LIEBICH (1979a), cap. 6, examinează materialul în detaliu.

65. LOBKOWICZ (1967), 199, atrage atenția asupra importanței acestei note.

66. LIEBICH (1979a), 62-3 vorbește despre critici poloneze la adresa neclarității lui Cieszkowski pe această temă.

67. Cartea III din *Introducerea* lui BUCHEZ, vol. 1, elaborează asupra înțelesului acestei expresii.

68. A se nota comentariile lui HALÉVY (1924) despre Basard, pp. 161 n. 47, 321 n. 200. Pentru Rodrigues, vezi E. RODRIGUES (1831), 27-31.

69. SPITZER (1987), cap. 6, despre *Le Producteur*, în general.

70. HALÉVY (1924), 346.

71. Argumentul lui BLUMENBERG (1983) despre „secularizarea interioară” este aproape de ceea ce numesc eu înfigurare; ambele se referă la ceea ce el definește ca „secularizare lingvistică” (vezi n. 63 de mai sus).

72. Dacă ne amintim că apologeții protestanți din Franța de la Villers și de Staël încoace aveau opinii pozitive despre

interioritate și reflexivitate, atunci acesta este un exemplu excelent de preluare lingvistică cu scopul de a delegitima un oponent.

73. BLUMENBERG (1983), 27 vorbește despre același lucru, dar ajunge la alte concluzii.

74. CORNFORD (1907), 132.

75. Deosebit de clar în cazul atacurilor lui Lamennais asupra lui Villers, de la 1809 încoace.

76. Criticile lui MÜLLER din 1810-11 din *Berliner Abend-blätter* referitoare la vederile favorabile ale lui Kraus cu privire la învățăturile economice expuse de Adam Smith se potrivesc foarte bine și aici.

77. PICKERING (1993), 164ff, a sporit considerabil cunoștințele noastre despre relația Saint-Simon/Comte dintre 1817 și 1824. Cu toate acestea, analiza sa făcută celor două texte discutate în continuare este îndoielnică.

78. Am folosit trad. (în engleză) ale lui FLETCHER (1974). Merită notat că eseul din urmă i-a fost înmănat lui Hegel la Berlin de către d'Eichthal în 1824. Vezi HAYEK (1952) și PICKERING (1993) pentru detalii.

79. Cum este cazul cu ideea de interioritate (n. 72 de mai sus), acestea sunt cuvinte cod din polemica protestantă și catolică a perioadei. În Anglia, disidenți precum R. Price și M. Wollstonecraft le-au folosit în mod pozitiv cum a procedat și VILLERS (1807) în Franța în apologia pe care a făcut-o Reformei. În schimb, Maistre și Lamennais le-au oferit înțeles negativ acestora, cât și altor termeni înrudiți. Mai mult, VILLERS (1807), 227-32 prezintă „dispoziția cercetătoare” și „libera examinare” ca pe caracteristici ale „rasei germane” în general și a „națiunilor protestante” în particular. Scrierea lui Cieszkowski, „Über die Deutsche” (n. 44 de mai sus) face parte din această tradiție ideologică. Trebuie remarcat, mai departe, că la Bossuet și Lamennais „curiozitatea” este în același timp o categorie filozofică critică și protestantă. VILLERS (1807) are o perspectivă pozitivă asupra acestei probleme, pretinzând că există rădăcini protestante ce explică avântul multora dintre ideile științifice moderne. În această lumină, încercarea lui BLUMENBERG (1983) de a localiza „curiozitatea” în contextul ideologic al științei Renașterii și nu în cel al teologiei Reformei are rădăcini mai adânci decât ar putea crede cititorii săi la prima vedere.

80. Vezi comentariile lui HALÉVY (1924) 146 n. 30, 157 n. 39, 195-6 n. 83, 410 n. 80, ca și argumentul saint-simonist însuși, pp. 179-201.

81. Aceasta este destul de bine cunoscută: Vezi de exemplu BAKER (1975) cap. 6, mai ales pp. 371-82. PICKERING (1993),

265ff, 354ff, ne arată cum Lamennais se potrivește foarte bine în acest peisaj.

82. Există aspecte ale acestui fenomen în scrierile lui Burke. Vezi PEACOCK (1989).

83. BAKER (1990), 207-9 dezbate legătura dintre protestantism și anarhie în gândirea franceză de la Bossuet încoace. În 1817, LAMENNAIS (1859, 274ff) a reluat ideile lui Bossuet și a tratat întreg ansamblul de valori destructive ca fiind „liberal” (285).

84. M. LAMENNAIS (1859), 395, după ce îl citează pe Bossuet, utilizează schemele celor două tipuri de iubire pentru a explica legătura dintre protestantism, egoism și materialism.

85. Procesul pe care îl descriu aici pare să sprijine ceea ce K. Löwith înțelege prin „secularizare”. Perspectiva alternativă dezvoltată de BLUMENBERG (1983) trebuie totuși luată în considerare și ea. Pentru comentarii în legătură cu unele probleme ridicate de Blumenberg, vezi DICKEY (1987b).

86. HALÉVY (1924), 487.

87. HALÉVY (1924), 500.

88. Remarcabilă idee a lui WALICKI (1975), 204.

REFERINȚE

ABRAMS, M. H. (1971): *Natural Supernaturalism*, New York.

ARENDT, H. (1954): *Between Past and Future*, New York.

AUERBACH, E. (1953): *Mimesis*, Princeton.

AVINERI, S. (1985): *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York.

BAKER, K. (1975): *Condorcet*, Chicago.

BAKER, K. (1990): *Inventing the French Revolution*, New York.

BLUMENBERG, H. (1983): *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. în engleză de R. Wallace, Cambridge, Mass.

BOSSUET, J. (1816): *Oeuvres de Bossuet*, vol. 10, Versailles.

BOSSUET, J. (1836): *The History of the Variations of the Protestant Church*, ed. a doua, vol. 1, Dublin.

BRECKMAN, W. (1993): *Dethroning the Self: The Young Hegelians and the Political Theory of Restoration*, teză de doctorat, Departamentul de istorie, Universitatea California, Berkeley.

BUCHEZ, P. (1842): *Introduction à la science de l'histoire*, ed. a doua, vol. 1, Paris.

CASSIRER, E. (1951): *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston.

CIESZKOWSKI, A. (1979): *Selected Writings of August Cieszkowski*, volum ed. și trad. de A. Liebich, New York.

CIESZKOWSKI, A. (1983): *Prolegomena to Historiosophie*, în *The Young Hegelians*, ed. L. Stepelevich, New York, 55-89.

CONSTANT, B. (1838): „The Progressive Development of Religious Ideas”, în *Specimens of Foreign Standards of Literature*, ed. G. Ripley, vol. 2, Boston, 292-319.

CONSTANT, B. (1980): *De la Liberté chez les modernes*, ed. M. Gauchet, Paris.

CORNFORD, F. (1907): *Thucydides Mythistoricus*, Londra.

DICKEY, L. (1987a): *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807*, New York.

DICKEY, L. (1987b): „Blumenberg and Secularization: «Self-Assertion» and the Problem of Self-Realizing Teleology in History”, *The New German Critique*, 41, 151-63.

DICKEY, L. (1993): „Hegel on Religion and Philosophy”, în *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Belser, New York, 301-47.

DIETRICH, D. (1979): *The Goethezeit and the Metamorphosis of Catholic Theology in the Age of German Idealism*, Berna.

ENGELS, F. (1983): „Outlines of a Critique of Political Economy”, în *The Young Hegelians*, ed. L. Stepelevich, New York, 278-302.

FLETCHER, R. (1974): *The Crisis of Industrial Society*, ed. R. Fletcher, Londra.

FURET, F. (1989): „Bucheze”, în *A Critical Dictionary of the French Revolution*, ed. F. Furet și M. Ozouf, trad. în engleză A. Goldhammer, Londra, 908-15.

GRUNER, S. (1968): „The Revolution of July 1830 and the Expression «Bourgeoisie»”, *Historical Journal*, 11, 462-71.

GRUNER, S. (1973): *Economic Materialism and Social Moralism*, Paris.

HAYEK, F. (1952): *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, Ill.

HALÉVY, E. și BOUGLÉ C. (1924): *Doctrine de Saint-Simon*, ed. E. Halévy și C. Bouglé, Paris.

HEGEL, G. (1956): *The Philosophy of History*, trad. în engleză J. Sibree, New York.

HEGEL, G. (1984): *Hegel: The Letters*, trad. în engleză C. Butler și C. Seiler, Bloomington, Ind.

HEINE, H. (1985): *The Romantic School and Other Essays*, ed. J. Hermand și R. Holub, New York.

IGGERS, G. (1958): *The Doctrine of Saint-Simon*, ed. G. Iggers, New York.

ISAMBERT, F. (1959): „Époques critiques et Époques organiques”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 27, 131-52.

JOUFFROY, T. (1838): „How Dogmas Come into Existence”, în *Specimens of Foreign Standards of Literature*, ed. G. Ripley, vol. 2, Boston, 122-42.

KANT, I. (1963): *On History*, ed. L. Beck, Indianapolis, Ind.

KELLEY, D. (1978): „The Metaphysics of Law”, *American Historical Review*, 83, 350-67.

KELLY, G. (1992): *The Human Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, New York.

KOLAKOWSKI, L. (1978): *Main Currents of Marxism*, trad. în engleză P. Falla, vol. 1, Oxford.

KÜHNE, W. (1938): *Graf August Cieszkowski*, Leipzig.

LAMENNAIS, F. (1836-7): *Oeuvres Complètes de F. de la Mennais*, vol. 6, Paris.

LAMENNAIS, F. (1859): *Oeuvres de F. de Lamennais*, vol. 1, Paris.

LIEBICH, A. (1979a): *Between Ideology and Utopia*, Dordrecht.

LIEBICH, A. (1979b): *Selected Writings of August Cieszkowski*, ed. A. Liebich, New York.

LOBKOWICZ, N. (1967): *Theory and Practice*, Londra.

LÖWITH, K. (1949): *Meaning in History*, Chicago.

LÖWITH, K. (1967): *From Hegel to Nietzsche*, trad. în engleză D. Green, New York.

LUKÁCS, G. (1971): „Moses Hess and the Problem of the Idealist Dialectic”, *Telos*, 10, 3-34.

MAISTRE, J. (1884): „Réflexions sur le Protestantisme”, în *Oeuvres Complètes*, vol. 8, 63-97, Lyon.

MAISTRE, J. (1974): *Considerations on France*, trad. în engleză R. Lebrun, Londra.

MANNHEIM, K. (1971): *From Karl Mannheim*, ed. K. Wolff, New York.

MANUEL, F. (1962): *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass.

MANUEL, F. (1963): *The New World of Henri Saint-Simon*, Notre Dame.

MARKUS, R. (1954): „Pleroma and Fulfillment”, *Vigiliae Christianae*, 8, 193-224.

MEIER, C. (1990): *The Greek Discovery of Politics*, trad. în engleză D. McIntock, Cambridge, Mass.

MÜLLER, A. (1921): *Ausgewählte Abhandlungen*, ed. J. Baxa, Iena.

MÜLLER, A. (1922): *Die Elemente der Staatskunst*, ed. J. Baxa, vol. 1, Iena.

MÜLLER, A. (1923): *Schriften zur Staatsphilosophie*, ed. R. Kohler, München.

NOVALIS (1955): „Christendom or Europe”, în *The Political Thought of the German Romantics*, ed. H. Reiss, Oxford, 126-41.

PICKERING, M. (1993): *Auguste, Comte*, New York.

Apocalipsa, mileniul și utopia astăzi

Krishan Kumar

„Chiar ar putea lumea asta să ia sfârșit? Dacă da, ce-ar însemna?”

Va supraviețui lumea aceasta? (Biblia Watchtower și
Societatea Tract, Pennsylvania, 1992)

Anul 1000: sfârșituri și începuturi

Pentru mine a fost o constantă dezamăgire faptul că anul 1000 după Christos – punctul natural și, într-un anume sens, singurul cu care gândirea noastră poate face o comparație referitor la apropiatul an 2000 – s-a însoțit de relativ modeste speranțe și străduințe milenariste. Și mai decepționant este să descoperim ce mică a fost atunci frica. Mi-am imaginat întotdeauna – cred că sub inspirația unor fragmente de istorie populară ce-mi stăruie vag prin minte – că pe măsură ce anul 1000 se apropia teama creștea, iar că anul în sine a fost marcat de expresii de cumplită teroare. În fond, ce putea fi mai teribil decât iminentul sfârșit al lumii? Nu asta se aștepta în anul 1000?¹

Legenda groaznicelor spaime din anul 1000 se vădește a fi fost confecționată spre sfârșitul secolului al XV-lea. Ceea ce Georges Duby numește „ce mirage historique” era lucrarea umaniștilor preocupați de a scoate în relief întunecimea barbarului Ev Mediu prin comparație cu „iluminismul” epocii Antichității clasice ce-l precedase și pe care se străduiau să-l restaureze în era lor. „În centrul beznei medievale, Anul O Mie, antiteză a Renașterii, a înfățișat un spectacol al morții și supunerii abjecte”².

Și totuși acest mit nu reprezintă întreaga istorie a anului 1000, mai ales dacă privim acel an milenarist ca pe o parte a unui întreg climat de așteptare curpinzând

POCOCK, J. (1989) : „Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter-Revolution”, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3, Oxford, 19-43.

REARDON, B. (1975): *Liberalism and Tradition*, New York.

REARDON, B. (1985): *Religion in the Age of Romanticism*, New York.

REEVES, M. și GOULD, W. (1987): *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford.

RIPLEY, G. (1838): *Specimens of Foreign Standards of Literature*, ed. G. Ripley, 2 vol., Boston.

RODRIGUES, E. (1831): *Lettres sur la Religion et la Politique*, 1829, Paris.

RUGE, A. (1983): „A Self-Critique of Liberalism”, in *The Young Hegelians*, ed. L. Stepelevich, New York, 237-59.

SAINT-SIMON, H. (1952): „New Christianity”, in *Social Organization, The Science of Man and Other Writings*, ed. F. Markham, New York, 81-116.

SCHILLER, F. (1972): „The Nature and Value of Universal History: An Inaugural Lecture”, *History and Theory*, 11, 322-34.

SPITZER, A. (1987): *The French Generation of 1820*, Princeton.

STAËL, Madame de (1813): *Germany*, vol. 3, Londra.

STAËL, Madame de (1987): *Major Writings of Germaine de Staël*, trad. în engleză de V. Folkenflik, New York.

STEPELEVICH, L. (1974): „August Cieszkowski: From Theory to Praxis”, *History and Theory*, 13, 39-52.

TOEWS, J. (1980) : *Hegelianism*, New York.

VILLERS, C. (1807): *An Essay on the Spirit and Influence of the Reformation by Luther*, trad. în engl. B. Lambert, Dover, NH.

VOEGELIN, E. (1957): *The World of the Polis*, Baton Rouge, La.

WALICKI, A. (1975): „August Cieszkowski's Works of 1838-1842 Within the Intellectual Context of Their Times”, *Dialectics and Humanism*, 3, 197-209.

WASZEK, N. (1987): „Eduard Gans on Poverty: Between Hegel and Saint-Simon”, *Owl of Minerva*, 18, 167-78.

secolele al X-lea și al XI-lea. Se pare că pe la mijlocul secolului al X-lea tensiunea și groaza erau considerabile, la fel ca și ceva mai devreme sau mai târziu – deși, aparent, nu și în anul 1000 în sine³. Existau motive clare pentru aceste temeri, precum și speranțe pe măsură. Putem astfel vorbi de autoritatea lui Augustin care declarase că lumea se găsea atunci în cea de-a șasea și ultima fază. Augustin refuzase să facă speculații cu privire la durata precisă a acestei epoci, socotită în timp omenesc. Dar mai mulți scriitori medievali, ca să nu-i mai pomenim pe numeroșii prooroci populari, au încercat totuși să deducă durata celei de-a șasea și ultime perioade. Dacă, așa cum afirmase Augustin, mileniul începuse cu nașterea lui Christos, atunci trebuia să ia sfârșit la o mie de ani după nașterea sa, în anul 1000. De aceea, Venerabilul Beda a anunțat că sfârșitul lumii va veni în anul 1000, fiind confirmat și susținut de alți gânditori până în secolul al X-lea. *Mundus senescit* – „lumea îmbătrânește”. Acest sentiment al unui cronicar merovingian din secolul al VII-lea era împărtășit de mulți, iar exprimarea se repetă la intervale regulate în veacurile ce urmează. Survine o dată cu alte formulări vădind neliniște și disconfort, îmbrăcate în tonuri apocaliptice, atât înainte, cât și după anul 1000⁴.

Într-adevăr, într-unul din acele repetate exemple ale consecințelor „eșecului profetiei”, așteptările sfârșitului lumii s-au intensificat și multiplicat după anul 1000. Aceasta nu era numai credința milenariștilor, a acelor care, precum adepții lui Gioacchino da Fiore, așteptau o nouă Epocă de Aur pe pământ, o perioadă de o mie de ani de pace și bucurie sub domnia Christosului reîntors. Credința în sfârșitul lumii – credință apocaliptică, în sensul convențional al termenului – nu este pur și simplu logic distinctă de credința în mileniul pământean, deși mulți gânditori creștini din Evul Mediu au făcut această deosebire. În timp ce milenarismul fusese proclamat erezie în anul 431 d. Chr. (la Conciliul din Efes), Biserica medievală continua să-și exprime speranța în sfârșitul lumii, revizuiind totuși și amânând constant momentul așteptatului sfârșit. Biserica Universală și Universalul Sfânt Imperiu Roman, ce reprezenta brațul său laic, erau

percepute, de fapt, ca pregătire a sfârșitului existenței terestre. Aceasta era misiunea lor esențială.

Reforma, după cum este bine cunoscut, departe de a rupe cu tradiția, a revigorat-o prin propriul său tip de fervoare apocaliptică. Revizuirile permanente ale Bisericii Romane, amânarea constantă a sfârșitului lumii pentru un viitor nedefinit erau percepute ca semne clare ale faptului că Antichristul guverna Roma. Pentru Luther și discipolii săi, mărturiile indicau fără drept de apel concluzia că sfârșitul este iminent. Lupta împotriva „târfei din Babilon”, apariția în Europa a turcilor, priviți ca poporul descătușat al lui Gog, arătau că drama din Cartea Apocalipsei se desfășura chiar sub ochii lor, în chiar epoca lor. „Reforma ca mișcare de reînnoire religioasă a adus cu sine toate semnele Sfârșitului Lumii”⁵.

Iată o temă importantă: legătura dintre sfârșitul lumii și reînnoirea sa. Mesajul Reformei era că necazurile epocii reprezentau semne de speranță. Henri Pirenne susține cam același lucru despre secolul al X-lea:

„Faimoasa legendă despre temerile legate de anul 1000 nu este lipsită de... semnificații simbolice. Fără îndoială nu este adevărat că oamenii așteptau sfârșitul lumii în anul 1000. Și totuși, secolul inaugurat la acea dată se caracterizează, spre deosebire de cel precedent, printr-o recrudescență atât de puternică a activității încât ar putea trece drept o trezire viguroasă și fericită a unei societăți mult timp oprimată de coșmarul suferinței”⁶.

Renășterea economică și culturală a secolelor al XI-lea și al XII-lea a decurs din vâltoarea secolului al X-lea. Din violența și distrugerea Apocalipsei vine mileniul. Biserica, în preocuparea sa de a descuraja radicalismul social, ar putea încerca să separe sfârșiturile și noile începuturi, devastarea și creația, moartea și reînnoirea. Una era o chestiune de viață pământeană, cealaltă de viață cerească. Această separare a fost larg combătută atât înainte, cât și după Reformă. Milenarismul creștin păstra în viață speranța că sfârșitul lumii, predestinat și garantat, va însemna și începutul unei noi vieți – viață care, pentru cel puțin o perioadă, va decurge pe acest pământ. Mitul apocaliptic menține, în egală măsură, elemente de teroare

și de speranță într-o tensiune incomodă, dar dinamică. Finalul apocaliptic va semna și începutul mileniului. Oricât de cumplită ar fi perspectiva sfârșitului, nu e cazul să se dispare: o lume nouă se va naște.

Anul 2000: sfârșituri fără începuturi?

Pe măsură ce ne apropiem de sfârșitul mileniului nostru cine ar putea oare să nu simpatizeze cu vizionarii apocaliptici ai zilei de azi? Semnele ce indică sfârșitul sunt mult prea clare. Lumea pare acum mai instabilă și periculoasă decât în orice altă perioadă din ultima jumătate de secol; probleme ascunse adânc ca rezultat al secolelor de evoluții par să fi ajuns la un punct culminant.

O nouă „dezordine mondială” s-a abătut asupra noastră. Poate că Războiul Rece a fost „un echilibru al terorii”, dar cel puțin a menținut pacea. Sfârșitul Războiului Rece a dezlanțuit demoni de toate felurile. Europa de Est – fostul imperiu sovietic – este un teren de luptă între diverse grupuri vrăjmașe și națiuni, pe un fundal de prăbușire economică. Uriașul arsenal nuclear a fost împărțit, mărindu-se astfel riscul probabilității unui război nuclear cu mult față de epoca Războiului Rece. Cu scindarea Cehoslovaciei și reînnoarea ostilităților ancestrale dintre grupurile etnice ale acelei regiuni, Europa Centrală stă și ea pe nisipuri mișcătoare. Și mai îngrozitor, Balcanii au revenit la imaginea lor tradițională de lupte intestinale. Scenele din Bosnia proiectate noapte de noapte pe ecranele televizoarelor din toată lumea au invocat cu fidelitate sumbră imaginile Apocalipsei.

Mergând mai spre vest, tabloul nu e cu mult mai vesel. La orizont se profilează un război comercial dintre Europa și America. Comunitatea Europeană se îndreaptă mai mult spre dezintegrare decât spre integrare. O recesiune masivă și aparent de neșters macină economiile din Vest, împingând șomajul la mai bine de cincisprezece la sută din populație și paralizând economia lumii în ansamblu. Fenomenul lipsei de adăpost și al criminalității a atins cifre record. La fel și neîncrederea în buna credință și competența guvernelor.

Măriți tabloul și tonul sumbru se va accentua. În Africa, mult aplaudate mișcări către democratizare au condus la o cale descendentă, către războaie civile endemice și haos economic. În Orientul Apropiat, Islamul reinviat amenință cu un nou și feroce *jihad* împotriva Vestului laic și a sprijinitorilor săi. În India, violențele continue între hinduși și musulmani subminează integritatea statului; în China orice fel de dezvoltare politică pare a fi fost înghețată, cu promisiuni de noi masacre viitoare în Piața Tien An Men. În alte locuri din fosta Lume a Treia datoriile covârșitoare au oprit practic dezvoltarea economică și în multe cazuri au împins-o chiar înapoi.

La nivel mai profund, spectrul dezastrului ecologic afectează fiecare parte a lumii, complicat fiind de ceea ce mulți consideră distrugerea morală indusă de SIDA. Într-un articol de adio din *The Independent* de la sfârșitul anului 1992 – în care părea că-și ia rămas bun de la mai mult de un post și o meserie – editorialistul William Rees-Mogg scria:

„Dacă avem noroc, omenirea, așa cum e, mai are încă 50 de ani. Majoritatea indicatorilor de dezvoltare umană, de populație, ecologie, tehnologie, proliferare nucleară și răspândire a bolilor au luat o curbă explozivă. Linii iese din grafic undeva pe la mijlocul secolului viitor”⁷.

Fiecare își poate întocmi propria listă de grozăvii iminente. Aserțiunile cu caracter de oracol ale lui Rees-Mogg au multe în comun cu cele arătate mai înainte în acest eseu. Căci ele sunt, desigur, monedă comună a ziaristicii apocaliptice. Ne-am mai găsit în această situație de multe ori: de exemplu, în anii 1920 și 1930, când lucrarea lui Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, se completa atât de bine cu *Weltschmerz*-ul intelectualilor europeni; și după aceea, în anii 1970, după primul șoc al petrolului din 1973 și realizarea faptului că amețitoarea creștere economică din perioada de după război nu putea continua veșnic. De ce am pune mai mult la suflet profețiile de sfârșit? Ce este atât de deosebit, atât de nou acum? Prooroci ai sfârșitului pot fi găsiți oriunde și oricând. Un joc intelectual amuzant este să plasezi

preziceri anterioare despre sfârșitul lumii față în față cu orice tip de așteptări. În general, ele pot fi făcute să sune straniu de actual. Iată-l, de exemplu, pe Augustin, în secolul al V-lea:

„Pe măsură ce sfârșitul lumii se apropie, greșelile se înmulțesc, spaimile se multiplică, nedreptatea crește, necredința sporește; pe scurt, lumina... se stinge adesea; această beznă a dușmăniei dintre frați crește, iar Iisus încă n-a venit”⁸.

Aluzia milenaristă de la sfârșitul acestui pasaj sugerează o diferență importantă dintre proorocii trecutului și prezentului. Oricât de usturătoare ar fi fost acuzațiile celor mai timpurii, și oricât de profundă suferința lor, ei păstrau, în general, ceva din speranța mesianică sau milenaristă că din ruine vine renașterea. Ceea ce este adevărat chiar și în legătură cu extravagantele fantezii de distrugere ale decadenților *fin-de-siècle* din veacul trecut⁹.

Ne putem însă aștepta ca Ieremii din ziua de azi, cărora le lipsește chiar și cea mai mică umbră din credința religioasă a precedesorilor lor, să fie posomorâți și sumbri. Și, cine știe, în final poate că și au dreptate. Acum mă interesează altceva, mai nou, după părerea mea. Anume: chiar și acele ziceri ce par a se referi la evenimente pline de speranță pentru lumea asta, sunt straniu de potolite. Nu că autorii lor s-ar îndoi de adevărul acestora; ci că ele nu par a le aduce multă alinare. Afirmațiile le sunt marcate de o melancolie clară. Ne așteptăm la asta din partea proorocilor noștri, dar ni se pare ciudat să o descoperim în acei ce cred că trăiesc în cea mai bună dintre lumi posibile. Dr. Pangloss nu ar trebui să fie atât de nefericit. De unde vin toate lacrimile astea?

Dorim să subliniem că avem de-a face cu o stare de lucruri neobișnuită. Înainte, binele și răul, optimismul și pesimismul se hrăneau reciproc. Imaginația dezastrului, imaginația apocaliptică purta, de obicei, în sine un sentiment de speranță, ceva constructiv născut din ruine. La fel și speranțele milenariste sau imaginația utopică se cuplau, în mod normal, cu credința că un mare dezastru – ceea ce H. G. Wells a numit „o deziluzie purificatoare” – trebuie să preceadă apariția împărăției milenariste sau a

societății bune. Poate de aceea Wells, care a combinat imagini ale distrugerii apocaliptice cu scene strălucitoare de utopie, a avut un succes așa de pronunțat. Hans Magnus Enzensberger exprimă foarte potrivit ideea generală:

„Noțiunea de Apocalipsă a însoțit gândirea utopică încă de la primele sale apariții, urmărind-o ca o umbră, ca un revers ce nu poate fi lăsat în urmă: fără catastrofă nu e nici un mileniu, fără Apocalipsă nu e nici un Paradis. Ideea sfârșitului lumii este pur și simplu o utopie negativă”¹⁰.

Astăzi părem a avea o imaginație apocaliptică fără de speranță; ba chiar mai uluitor, un tip de credință milenaristă aproape în întregime golită de conflict și dinamism, care, în general, țin de ea. Este credință milenaristă fără simțul viitorului. Aparent, la sfârșitul celui de-al doilea mileniu am realizat *mileniul*, acea stare de pace și belșug mult sperată. Dar acest fapt nu ne aduce nici un fel de plăcere și nu ne promite nici un fel de fericire. Din acest punct de vedere, aparent nu pare a conta prea mult dacă privim cu aprehensiune într-un viitor înspăimântător sau ne declarăm norocoși față de cât de bine au ieșit lucrurile. Nici una dintre variante nu aduce mângâiere.

Mă gândesc în special la anunțul „sfârșitului istoriei”, mai ales așa cum l-a formulat gânditorul politic american Francis Fukuyama. Acesta a atins, în mod cert, o coardă sensibilă, dacă ținem seama de discuțiile publice pe care le-a generat în atât de multe țări. Demantelarea comunismului în Europa de Est este principalul eveniment ce dă substanță acestei afirmații; dar mai există și alte schimbări politice – în Europa de Sud, în America de Sud și Asia de Sud – care, împreună, converg spre ceea ce pare a fi o mișcare mondială spre forme de guvernământ democratice sau liberale. Acest fapt îl face pe Fukuyama să afirme că în lume nu mai există un conflict ideologic fundamental. Democrația liberală, susținută de economia de piață, este alegerea clară a mării majorități de națiuni ale lumii. În acest sens istoria s-a încheiat.

Fukuyama se bucură de acest fapt (dacă este, într-adevăr, un fapt); dar are un mod curios de a o face. Aparent, ar trebui să avem oarecare motiv de satisfacție în

cazul în care, așa cum crede Fukuyama, ne găsim la capătul unei perioade de 200 de ani de luptă ideologică care a cauzat războaie sângeroase și revoluții nenumărate – inclusiv cele ale nazismului și stalinismului. Există, într-adevăr, oameni în Vest care s-au dedat la o orgie de triumfalism. Totuși, replicile cele mai reflexive, incluzând-o pe cea a lui Fukuyama, sunt sumbre până la deprimare. Fukuyama este preocupat de egoismul și individualismul excesiv al societăților liberale, de eroziunea neîncetată a tuturor formelor de comunitate și moralitate socială. Pentru a funcționa cum trebuie, societățile liberale se bazează pe tradiții culturale neliberale sau preliberale, mai ales cele izvorând din religie. Exact aceste tradiții sunt subminate de liberalism. Dacă toată lumea devine liberală, atunci toată lumea devine și amorală.

Mai există și o altă problemă, mai serioasă. Democrația liberală, spune Fukuyama, „constituie cea mai bună soluție posibilă a problemei umanității”. Dar realizarea sa la scară mondială este, evident, motiv de tristețe la fel de bine ca și de sărbătoare. Pentru că aceasta pare să izgonească din viața omului parte din ceea ce o făcea valoroasă. Nu inaugurează nimic nou, nici o epocă de creativitate sau creștere constructivă. Ca un ecou melancolic al cronicarilor medievali, Fukuyama observă că „... noi... trăim în vechea eră a omenirii”. Perspectiva „Ultimului Om” este cea a „secolelor de plictiseală”, pe măsură ce-și trăiește anii finali.

„Sfârșitul istoriei va fi o perioadă foarte tristă. Lupta pentru recunoaștere, voința de a-și risca viața pentru un țel pur abstract, bătălia ideologică mondială ce necesită îndrăzneală, curaj, imaginație și idealism vor fi înlocuite de calculul economic, de rezolvarea la nesfârșit a problemelor tehnice, de preocupări de mediu și de satisfacere a sofisticatelor cereri de consum. În perioada post-istorică nu va mai exista nici artă, nici filozofie, doar perpetua îngrijire a muzeului istoriei omenirii”¹¹.

„Postmodernismul” este un alt gen de final care nu sună prea promițător. Și aici ni se povestește despre „moartea marilor narrative”, un sfârșit al oricărei credințe posibile în Adevăr, Istorie, Progres, Rațiune sau Revoluție (cu atât mai puțin Revelație). Să recunoaștem, aserțiunea

are un teribil ton final. În felul său este însă menită să fie eliberatoare. Dar, iarăși spun, un nou început sau o nouă libertate nu mai au nici un sens, acum când vălurile iluziei au căzut de pe ochii noștri. Suntem invitați, în schimb, să adoptăm o poziție pur pragmatică sau ironică față de lume, să evităm angajarea publică și să ne devotăm urmării scopurilor personale și vieții particulare¹².

Problema nu este atât, subliniez iarăși, dacă suntem sau nu de acord cu analiza, ci spiritul în care este ea condusă. Este spiritul resemnării tăcute, aproape al oboselii, condimentat de o oarecare jubilație malițioasă la prăbușirea unor certitudini de viță veche. Martin Jay a observat că școala postmodernistă evidențiază multe dintre calitățile discutate de Freud în eseul său „Jale și melancolie” (1917). Există aceeași alternanță de dispoziții de melancolie și manie pe care Freud le-a observat în fenomenul de jale cronică și anormală (melancolie). Am putea spune, cum a afirmat odată un postmodernist de frunte, Jean-François Lyotard, că postmodernismul exprimă „un fel de mâhnire sau melancolie cu privire la ideile erei moderne, un sentiment de confuzie.” Dacă da, s-ar putea explica atunci de ce Apocalipsa postmodernă nu vine cu un pocnet, ci cu un scâncet. Este o versiune a Apocalipsei care se ocupă obsesiv de sfârșit, fără nici un fel de așteptări legate de un proaspăt început. Este, după cum a spus aprobator Jacques Derrida, „o Apocalipsă fără viziune”, fără speranța mântuitoare; este „un sfârșit fără de sfârșit”¹³.

Putem observa că acest spirit de final fără de noi începuturi a fost, mai mult sau mai puțin, prezent în tot secolul XX. Au existat, desigur, utopiști precum H. G. Wells care s-au luptat împotriva lui. Dar, în ciuda faimei sale mondiale, Wells înota împotriva curentului. Spre sfârșitul vieții sale, în 1946, a ajuns s-o recunoască și el. Wells a fost cel care a numit prima conflagrație mondială „războiul ce are să încheie războiul”. Se alăturase lui J. B. S. Haldane, J. D. Bernal și altor oameni de știință în căutarea unei salvări a societății prin știință. Pe urmă, în fața celui de-al Doilea Război Mondial și a eșecului științei și oamenilor de știință de a călăuzi dezvoltarea socială, el a anunțat că omul se găsea „la capătul existenței sale spe-

cifice... *Homo sapiens*, după cum îi place să se numească, este terminat, în forma sa actuală.”¹⁴

La aproape jumătatea secolului, Wells se făcea ecoul plângerii lui D. H. Lawrence din timpul Primului Război Mondial. Pentru Lawrence, ca pentru mulți dintre intelectualii europeni, natura oribilă a războiului ucisese iremediabil toate speranțele ce susținuseră credința în progres de-a lungul secolului al XIX-lea. „Lumea a luat sfârșit în 1915”, scria el în *Kangaroo* (1923). Dar, după cum o exprimase și într-o scrisoare din același an, spre deosebire de Wells nu vedea nici o perspectivă de renaștere a noii lumi din cenușa celei vechi.

„Sunt atât de trist din cauza țării mele, a acestui mare val de civilizație de 2000 de ani, care se prăbușește acum, încât îmi vine greu să mai trăiesc. Atât de multă frumusețe și patimă a lucrurilor vechi ce se duc fără ca altele noi să le înlocuiască... iarna se întinde cât vezi cu ochii, orice fel de perspectivă se pierde și toate amintirile se sting.”¹⁵

Pe tot parcursul secolului, artiști, oameni de știință și activiști sociali au susținut în repetate rânduri că lucrurile nu au ajuns la sfârșit, că o nouă naștere se apropie. Toate afirmațiile lor par a se fi terminat, ca și în cazul lui Wells, în deziluzie și dezicere, sau prin repudiere din partea ascultătorilor. Arta modernă și literatura s-au auto-caracterizat în termeni apocaliptici ca marcând o ruptură totală cu trecutul și un salt în noul viitor¹⁶. Postmodernismul, cu concursul sincer al majorității oamenilor obișnuți, a respins chestiunea ca ținând de aroganță și elitism. Savanții – care, ne comunică Sir Charles Snow, „aveau viitorul în oase” – au promis că știința lor va elibera lumea de război și lipsuri. Baronul Frankenstein, mai degrabă decât Francis Bacon, pare, în cazul în speță, să le fi fost mentorul. Prin revoluția din 1917, bolșevicii au aspirat să ofere lumii un model de societate nouă, liberă de exploatare. Șaptezeci de ani mai târziu, cu o economie în dezmembrare și o populație amărâtă, experimentul a fost declarat falimentar – aparent nu numai în Rusia, ci în întreaga lume.

Ar putea însă speranța să vină din altă parte? Era alternativa bolșevismului mai plină de siguranță și inspirație? Respectiva alternativă s-a concentrat în America, în principal. Statele Unite, împreună cu Uniunea Sovietică, au fost unul dintre cele două exemplare utopice ale timpurilor moderne. În anii 1950, cultura și civilizația lor au fost proclamate a fi destinul lumii. Statele Unite reprezentau civilizația industrială și, după cum afirma un grup de proeminenți experți americani în științe sociale într-o faimoasă carte a timpului, societatea industrială de tip american a devenit „țelul omenirii și esența aspirațiilor naționale”¹⁷.

Încă o dată, America este astăzi modelul la baza anunțului despre „sfârșitul istoriei”. De data asta însă nu este tehnologia americană, ci ideologia americană – individualismul, capitalismul și consumismul – ce este percepută ca forță atotcuceritoare. Aici este problema! Pentru că, așa cum am văzut, ideologia nu mai are puterea să inspire speranțe utopice. Chiar și în zilele sale eroice, în scrierile lui Adam Smith și ale altora, afirmațiile făcute în numele său au fost sever calificate. A fost acceptată atât pentru motive negative – calitățile ei antirăzboinice – ca și pentru contribuțiile aduse la bunăstarea economică și socială¹⁸. În perioada de apogeu a liberalismului *laissez-faire* această ideologie trebuia să se lupte cu utopia alternativă a socialismului, care îi mai dezumfla puțin din pretenții. Acum utopia socialistă și-a pierdut șarmul. Dar, cu excepția unor segmente de opinii est-europene, utopia capitalistă este și ea cam șifonată. Capitalismul dezlănțuit este perceput ca amenințător la adresa sistemelor ce mențin viața pe această planetă. Lăsat necontrolat, este probabil ca el să transforme lumea într-o pustietate morală și materială. Alternative la capitalism, în sensul de sisteme noi în totalitate, nu există. Dar asta nu înseamnă că ordinea capitalistă reprezintă altceva decât cel mai puțin rău sistem, mai degrabă decât cel mai bun tip de societate¹⁹. Și acesta nu prea constituie materialul necesar pentru o utopie.

S-a spus adeseori că cea mai creativă gândire a secolului XX a mers mai mult în direcția a ceea ce poate fi numit „conservatorismul radical”, decât conform tradiției

progresismului din secolul al XIX-lea. Lucru, desigur, adevărat cât privește o mare parte din cea mai bună literatură a vremurilor noastre, cum ar fi scrierile lui Yeats, Pound, Eliot și Lawrence. Aceasta ne sugerează incapacitatea societății industriale a secolului XX de a produce imagini convingătoare sau durabile despre ea însăși ca formă a viitorului. Gânditorii s-au îndreptat înapoi, spre trecut, în căutare de valori și viziuni care să-i sprijine. Utopiile tehnocrate de diverse tipuri au cunoscut momentele lor de glorie – în special în anii 1930 și 1950 – dar nu au reușit să acapareze imaginația contemporană decât pentru scurte perioade. Purele fapte din istoria secolului XX – războaiele mondiale, Holocaustul, armele nucleare, distrugerea mediului inconjurător – le-au dezmințit în repetate rânduri. A fost imposibil să se mențină pentru mult timp speranța că lumea devine mai bună și că, venindu-i ceva mai multă știință și tehnologie în ajutor, aceasta se va îmbunătăți mult. Imaginile viitorului care s-au imprimat cel mai bine în conștiința populară rămân cele din romanele *Brave New World* și *Nineteen Eighty-Four*, și nu utopiile tehnologice pline de speranță ale lui H. G. Wells sau B. F. Skinner.

În principiu, modernismul se caracterizează printr-o deschidere către viitor care a fost, în general, ostilă „limitării” utopice. Toate utopiile par a reprezenta obstacole în calea schimbării și noutății prin care modernitatea prosperă. Cu toate acestea, utopismul secolului al XIX-lea s-a adaptat la cerința respectivă cu un succes considerabil. A înlocuit schemele statice ce au reprezentat tipicul utopiei de la Thomas Morus încoace, cu modelele mai deschise, mai experimentale și dinamice ale lui Robert Owen, Saint-Simon, Fourier, Marx și Wells. Schimbarea și dezvoltarea au fost implantate în utopiile lor, în grade variate de convingere. Chiar popularitatea acestor scheme a arătat că, oricât de multe dificultăți ar avea utopia de învins în epoca modernă, nevoia de aceasta se menține puternică.

În epoca noastră, progresismul modernismului a fost supus unui tir de întrebări dure. Dinamismul și lipsa sa de finalitate, absența unui sistem de valori atotcuprinzător, par acum mai mult o amenințare decât o promisiune.

Refugierea postmodernistă este un gen de reacție. Postmodernismul aplatizează timpul; rezolvă problema viitorului negând pur și simplu relevanța conceptelor de „trecut”, „prezent” și „viitor”. Acuză credința modernistă în progres și atacă încrederea în știință și tehnologie. În această privință se face ecoul conservatorismului cultural din prima parte a veacului. Dar, spre deosebire de acela, refuză să înlocuiască modernismul cu ceva; această negare a unei alternative este, în fond, principala sa caracteristică.

Și utopia se retrage în fața acestei încrederi zdruncinate în viitor. Coexistența sa cu modernismul a depins de credința că viitorul poate fi modelat și, într-o anume privință, discernut de rațiune. Una dintre cele mai convingătoare trăsături ale antiutopiei din secolul XX constă în înfierarea acestei credințe ca fiind o iluzie periculoasă. În mod și mai evocativ, parte din argumentația antiutopicilor, cum ar fi Evgheni Zamiatin și Aldous Huxley, susținea că în măsura în care rațiunea se impunea în lumea modernă, rezultatele erau dezastruoase. Dacă utopia modernă a luat poziție cu privire la rațiune și la știință, și ea la rândul ei a fost condamnată de tipul de civilizație pe care acestea două l-au generat²⁰.

Antiutopia, a cărei popularitate în secolul nostru a întrecut-o cu mult pe cea a utopiei, a întors spatele prezentului împreună cu poezii și scriitorii. A îngropat civilizația modernă în numele valorilor și practicilor care dispăruseră fără șansă de recuperare, după cum era gata să recunoască. A contemplat sfârșitul lumii moderne, fie într-un torent de violență apocaliptică sau prin declin lent, generat de plictiseală, fără speranța că moartea ar putea însemna, ca adeseori în trecut, o renaștere. Legea entropiei, care anunța erodarea finală a universului, părea să-și fi extins sfera de operație asupra societății omeneste.

Mileniu și utopie

Bănuiesc că este inevitabil ca apocalipsele noastre să fie de intensitate redusă – mai ales o dată cu împingerea ideii de Apocalipsă nucleară pe plan secundar. „Apocalipsa”,

după cum spunea Anthony Giddens, „a devenit banală”. Apocalipsele laice tind să fie statistice – extrapolarea unor curente pe termen lung sau calcularea „parametrilor statistici de risc” ce amenință viața omenească²¹. Sfârșitul va veni ca rezultat al unei creșteri constante a populației sau a unei otrăviri lente a planetei. Catastrofa se va exprima în linii pe un grafic mai degrabă decât în figuri de stil ca cele din Cartea Apocalipsei.

Mai mult, nu există nici un motiv intrinsec pentru care speculațiile referitoare la sfârșitul secolului sau al mileniului să fie asociate cu așteptări milenariste. Numai în primul mileniu se putea spera ca cele două să coincidă. O dată ce acesta s-a consumat fără ca lumea să se termine, profetiile despre o a Doua Venire și un nou mileniu ar putea, în principiu, să se lege de orice dată.

Totuși, sfârșiturile calendaristice, centenare sau milenare, s-au vădit atrăgătoare. În secolul al XVI-lea, Melanchton a plasat stingerea epocii finale a omului după trecerea a două mii de ani de la nașterea lui Christos; iar Newton, calculând în maniera sa, a proorocit pe la anul 1700 că domnia papală va lua sfârșit în anul 2000. Frank Kermode a spus că „este ciudătenia imaginației faptul că întotdeauna are loc la finalul unei epoci”, și că „sentimentul nostru de epocă este satisfăcut cel mai bine de finalurile de secole”²². Deci nu este deloc surprinzător să descoperim în zilele noastre, la sfârșitul nu numai al unui secol, dar și al unui mileniu, un puternic sentiment de finalitate, de poveste spusă și isprăvită²³.

Totuși, întrebarea rămâne: de ce, spre deosebire de secolele anterioare, sentimentul nostru legat de sfârșit este atât de plat, de lipsit de elan? De ce am trunchiat viziunea apocaliptică astfel încât vedem sfârșituri fără noi închipuituri?

Se pare că suntem aici în prezența unui milenarism devalorizat fără o viziune utopică de compensație. Deși milenarismul și utopismul se hrănesc din surse și tradiții diferite – una de sorginte creștină, cealaltă de sorginte mai degrabă clasică – o bună parte de vreme ele s-au suprapus. Unii au argumentat chiar că utopia este, în principal, un milenarism secularizat. Eu unul nu cred asta – opinia mea e că, în mare, au istorii independente –, dar nu mă

îndoiesc că mult timp s-au completat. Milenarismul a furnizat dinamism, un simț intens de așteptare a unei crize iminente din care se va ridica o lume nouă. Utopia a oferit tabloul unei lumi noi, pictată în astfel de culori încât să ne facă să dorim să trăim în ea²⁴.

Avem nevoie atât de mileniu, cât și de utopie. În primul rând, ne trebuie ceva care să ne dea sentimentul de urgență și de mișcare înainte. Ideea mileniului percepe toată istoria omenească din punctul de vedere al viitorului. Spre deosebire de concepțiile ciclice ale Antichității, care vedeau numai o reîntoarcere eternă la punctul de început, mileniul creștin percepe un salt la ceva radical nou. Chiar dacă nu știm când vom ajunge acolo, chiar dacă nu vom ajunge niciodată acolo, mileniul luminează ca un far și ne atrage înspre el. Spiritul faustic din istorie ne împiedică să petrecem prea mult timp într-o anume manieră de viață sau să ne complacem în admirația prezentului. Mileniul reprezintă o permanentă tinere în frâu a tendinței de a fi mulțumit de sine. Este, ceea ce filozoful marxist Ernst Bloch numea, principiul *noch nicht*: ceea ce înseamnă nu numai „nu încă”, dar și „tot nu”. Astfel, mileniul comportă atât înțelesul de ceea ce se așteaptă, ceea ce va fi în viitor, cât și de ceea ce îi lipsește prezentului, ceea ce ne va împinge să ne schimbăm condiția. Împreună, ele contribuie la un proces dinamic de devenire, a cărui forță motivatoare este un viitor mereu prezent²⁵.

Mileniul oferă elementul speranță – „nesfârșitul vis înainte”, pentru a-l cita din nou pe Bloch, „*docta spes*”, care s-ar putea traduce prin „cunoscând speranța”, speranță bazată pe un viitor anticipat. Dar un viitor ce este în mod tipic schițat numai în termeni foarte vagi, ca și în Cartea Apocalipsei. Accentul cade pe mișcarea către un scop, timpul de așteptare și pregătire. Sfârșitul este mai mult sau mai puțin predestinat – ceea ce, în unele variante ale milenarismului, ar putea conduce la o așteptare pasivă a sfârșitului. Dar când va fi acesta, ce formă va căpăta ordinea divină viitoare sunt probleme neclare, în mare parte în afara controlului credincioșilor. Pentru aceștia, contează să ajungă într-o stare de pregătire adecvată, să fie în dispoziția sufletească și trupească adecvată. Lumea va lua sfârșit cu siguranță, iar mileniul va veni; vor exista

„un nou cer și un nou pământ“; putem să ne trăim viețile în așteptarea sfârșitului; dar despre lumea ce va să vină nu cunoaștem decât niște biete crâmpoie²⁶.

Dacă mileniul furnizează mijloacele sau mișcarea către sfârșit, utopia se preocupă de finaluri în sine. Și asta nu o face atât de direct pe cât se crede în general. Utopia prezintă imagini ale societății ideale. Spre deosebire de milenarism, este relativ indiferentă la mijloacele prin care se ajunge la acel ideal. În mod caracteristic, călătorii ating utopia pentru că vaporul lor a rătăcit calea; sau o descoperă într-o văioagă îndepărtată de munte; ori cineva adoarme sau visează despre drumul spre o utopie viitoare. Accentul ce cade pe mijloace este firav; atenția se concentrează toată pe natura țelului, pe ce se întâmplă când se ajunge în societatea bună.

Însă cele mai interesante utopii nu sunt scheme sau prototipuri ale unei societăți bune (excepție făcând aici, în principal, utopia arhitecturală sau urbană, care, de fapt, are propriul său scop specific)²⁷. De obicei, nu sunt descrieri detaliate de instituții politice sau economice. În mod caracteristic, sunt preocupate de senzația de societate bună, de calitatea vieții în aceasta. Îndemânarea bunului utopist rezidă în închipuirea a cum ar fi să trăiești într-o utopie, care este recrearea imaginativă a unei vieți bune. Modalitatea sa de concentrare asupra finalurilor constă în a ne face să le dorim.

Utopia lui William Morris, numită *News from Nowhere* (1890), reprezintă unul dintre cele mai reușite exemple în acest sens (*Utopia* lui Thomas Morus este un altul, așa adăuga eu). Îi lipsesc aproape complet detaliile privitoare la cum funcționează societatea (comunistă) pe care o descrie. Dar mustește de ceea ce poate fi numit structuri expresive sau emoționale de utopie. Punctul culminant este o călătorie idilică în susul Tamisei, într-o barcă cu vâsle ce ajunge la o frumoasă casă lângă izvorul fluviului (în mod evident, propria reședință a lui Morris, Kelmscott Manor). Morris vrea să împărtășească experiența cu noi, să ne facă să trăim cu o asemenea intensitate încât să tânjim după genul de societate în care astfel de evenimente îmbucurătoare nu sunt iluzorii, ci obișnuite.

Scriind despre *News from Nowhere*, sociologul francez Miguel Abensour a afirmat că lucrarea vorbește despre „educația dorinței“²⁸. Morris nu caută să ne convingă să construim o societate comunistă în maniera „socialiștilor științifici“ Marx și Engels, nici în maniera mai timpurie a socialistului american Edward Bellamy, încercată cu sârg în utopia sa, *Looking Backward* (1888). Morris ia drept bună eficiența superioară și umanismul comunismului. El vrea să ne remodeleze sentimentele – cu alte cuvinte, să facă ce face o operă de artă. Dorește ca noi să ne amorem de societatea cea bună astfel încât să ne străduim din toate puterile să o atingem.

Deci, dacă mileniul furnizează elementul de speranță, utopia oferă elementul de dorință. Unul ne spune că schimbarea este posibilă, celălalt de ce avem nevoie pentru a face schimbarea și ce am putea câștiga dacă am acționa astfel. Nu vreau să exagerez diferența de roluri. Cum am spus, milenarismul și utopismul s-au întovărășit și întărit reciproc de-a lungul istoriei. S-a sugerat că speranțele milenariste stau chiar la baza celei mai laice utopii, celei raționaliste de pe vremea Iluminismului, din secolul al XVIII-lea²⁹. Ele au fost vizibile în rezultatul Iluminismului, Revoluția Franceză și întreaga mitologie ce a izvorât din ea. Se poate chiar spune că în secolul al XIX-lea aspectul milenarist era predominant. Chestiune valabilă în special pentru marxism, preocupat în principal de dinamica schimbării și conștient reținut în a oferi o idee prea detaliată despre societatea comunistă viitoare („Nu dau rețete pentru birturile viitorului“, a fost riposta usturătoare dată de Marx celor ce-i cereau să facă o astfel de schiță). În secolul XX cele două – mileniul și utopia – s-au despărțit în mod hotărât.

Nevoia de utopie

Am arătat că afirmațiile moderne despre „sfârșitul istoriei“ și tot restul reprezintă o formă de milenarism devalorizat. Ele sunt milenariste pentru că oamenii care le avansează percep un proces de dezvoltare, un fel de evoluție socială care a eliberat, finalmente, omenirea de

conflicte istorice. Pe drum, umanitatea a dat multe colțuri greșite, a urmat numeroase piste înșelătoare. Dar iată că, în fine, acum, la sfârșitul celui de-al doilea mileniu, a sosit mileniul, împlinirea dezvoltării omenеști.

Acest tip de milenarism a fost, de fapt, destul de comun secolului XX. El se găsește în comunism și fascism, precum și în multe variante de naționalism mesianic din Lumea a Treia³⁰. Cel puțin, aceste mișcări au avut curajul convingerilor. Credeau în mod strident, fervent și fanatic că mileniul sosise *deja* și că de acum încolo lumea va fi un ținut al abundenței și bucuriei. Viziunea mileniului era pozitivă, oricât de neatrăgătoare ne-ar putea apărea unora dintre noi.

Am numit prezenta viziune milenarism devalorizat pentru că îi lipsește nuanța pozitivă. Aceasta percepe sfârșitul fără un nou început. Nu există convingerea că lumea ce se va ivi la capătul celui de-al doilea mileniu se bazează pe vreun nou principiu de dezvoltare. Se bucură că democrația a câștigat și că inamicul a fost înfrânt. Este încântată „să dezumfle” ceea ce consideră a fi *hubris*, în ideea că înțelegem sau am putea înțelege legile istoriei sau că ar putea exista mari scheme raționale pentru soluționarea problemelor lumii. Dar nici postistoriștii, nici postmoderniștii nu par prea veseli la astfel de întorsături. Nu mai există bucurie milenaristă. Postistoriștii sunt nerăbdători, aproape resemnați. Postmoderniștii se refugiază în ironie și într-un fel de frivolitate juvenilă, atunci când nu își exprimă plictiseala față de lume. În ambele cazuri, tonul este profund negativ. Povestea s-a încheiat; nu mai e nimic de spus.

Această notă negativă mi se pare că reflectă slăbiciunea utopiei în epoca noastră. Comparată cu milenarismul, utopia a fost cam șifonată în secolul XX. De la începutul veacului se găsește în defensivă. De la Primul Război Mondial până la al Doilea și dincolo, a fost „înghesuită” de personaje precum Evgheni Zamiatin, Nikolai Berdiaev, Aldous Huxley, Arthur Koestler, George Orwell, Karl Popper și Leszek Kolakowski. A fost acuzată că duce la tiranie și totalitarism. Prăbușirea comunismului în Europa de Est a fost percepută – nu mai puțin în însăși Europa de Est – ca suprema răzbunare a acestui antiutopism³¹.

O bună parte din acesta, pe lângă faptul că este excesiv de pesimist și chiar mizantrop, pare a se alinia unei note familiare de etnocentrism, deoarece europenii sau cel puțin intelectualii europeni sunt dezamăgiți de roadele Iluminismului pentru că cea mai mare utopie a Secolului Luminilor, cea a socialismului, a fost, pare-se, un eșec spectaculos; de aceea, se pretinde că lumea trebuie să renunțe la utopie. Gândirea și experiența europeană se răsfrâng asupra întregii lumi contemporane. Dezamăgirea intelectualilor europeni trebuie să fie punctul de plecare al meditației oriunde și peste tot.

Trebuie să notăm că nici chiar în societățile occidentale pesimismul intelectualității nu a fost îmbrățișat cu inima deschisă de marea masă a populației. În spațiile de cultură populară înflorește un fel de „utopism popular”. Cântecul pop, filmele de la Hollywood, seriile lacrimogene de televiziune, toate sunt pline de imagini utopice³². E adevărat, adeseori sunt nostalgice sau evazioniste. Lumea serialelor siropoase australiene, cum ar fi „Neighbours” sau „Home and Away”, ori cea mai realistă a genului englez, precum „Coronation Street” sau „East Enders”, este o lume fantastică a intimității între vecini și comunitate; în timp ce decorurile strălucitoare și magnifice din „Dallas” sau „Dynasty” evocă imagini de bogăție și putere ce ar putea satisface și cele mai nebunești dorințe. Este „utopia săracului”, utopismul hrănit de fantezii despre țara laptelui și mierii. Dar asta nu înseamnă că este mai puțin penetrantă; în plus, orice ar zice intelectualii dezabuzati, ni se arată că imagini ale vieții bune continuă să aibă priză la o mare parte din populația societăților occidentale industrializate.

Și nu numai la mase. Grupuri anume din societățile occidentale s-au orientat în ultimii ani către utopie ca fiind cel mai potrivit instrument al aspirațiilor lor. Feministele au fost cele mai active și creative în acest sens. Lipsindu-le, după părerea lor, un trecut în care femeile să fi dus o viață liberă și împlinită, ele s-au îndreptat spre viitor, spre science fiction și utopie, pentru a explora formele și circumstanțele emancipării femeilor. În opere precum *Woman on the Edge of Time* (1976) de Marge Piercy, *The Dispossessed* (1974) de Ursula Le Guin și *The Wander-*

ground (1980) de Sally Gearhart sunt schițate imagini utopice sau (distopice) ale unor viitoruri posibile pentru femei³³. Utopia s-a prezentat ca o sfidare pentru imaginație. Nu a exprimat pur și simplu încrederea feministelor în corectitudinea și fezabilitatea țelurilor lor, ci recunoașterea că acestea sunt variate și, într-o oarecare măsură, competitive. Utopia este forma prin care acestea pot executa „experimente de gândire” despre viitoruri alternative; ea le permite să dezbată viitorul.

În mod regretabil, până acum ecologiștii s-au ferit de ficțiunea utopică. Dar există un alt grup care a descoperit că maniera utopică de gândire îi conduce foarte bine la scopurile lor. Ecologiștii concep problemele planetei la cea mai mare scară. Ei sunt forțați să gândească holistic, să vadă lumea ca pe un sistem în care totul este legat de tot. Prejudiciile aduse calotei glaciare sunt puse pe seama necesităților energetice ale capitalismului industrial; iar încălzirea globală pe seama utilizării de combustibil fosil și de bunuri de îndelungă folosință.

Și utopia a gândit întotdeauna holistic. Ea percepe lumea conform unui principiu central de funcționare. În plus, se preocupă nu doar de cum funcționează lucrurile, dar și de cum ar trebui. Ce altă formă poate fi mai bună de a arăta lumea, sănătoasă și suportabilă din punct de vedere ecologic, într-o manieră mai vie și convingătoare? Cu excepția unor lucrări precum *Ecotopia* lui Ernest Callenbach (1975), utopia ecologică nu a găsit, după cum am arătat, prea multe în utopia formală literară. Dar, date fiind *News from Nowhere* a lui William Morris și *Island* a lui Aldous Huxley (1962) – amândouă „ectopii” avant la lettre – nu va trece mult până când cineva va descoperi potențialul și necesitatea de a introduce idei ecologice într-o utopie perfect realizată. Între timp, există câteva opere ecologice atractive, foarte marcate de imaginația utopică, ca de exemplu *Wickwyn* a lui Van de Weyer (1986) și *Path to Paradise* de André Gotz (1985)³⁴.

Utopiile feministe și ecologice au de suferit de pe urma faptului că sunt limitate la anumite zone. În mare, numai feministele citesc utopii feministe și numai ecologiștii citesc utopii ecologice. Discuțiile au loc în cercuri restrânse: doar arareori, cum ar fi în timpul unui anume

dezastru de mediu, pot ele afecta o parte mai largă a conștiinței societății. Aceasta conferă tărie părerii că, în ciuda persistenței utopismului popular și a atractivității sale pentru grupuri anume de oameni, utopia este, în general, un element epuizat în Occident. Dar așa se subliniază mai bine posibilitatea că, indiferent de situația Europei de Vest și a Americii de Nord, lucrurile ar putea sta altfel în lumea largă.

Și, într-adevăr, dacă ne uităm dincolo de granițele Occidentului am fi tentați să credem că utopia este chiar prea vivace, prea atotacaparatoare. Nu ne referim, desigur, la utopia formală ce s-a scris în Vest de la Thomas Morus încoace (și care este, cred, în primul rând occidentală sau europeană). Dar dacă utopia include, cum a făcut-o adeseori în istorie, scheme de reconstrucție completă sau de regenerare, atunci avem o probă mai mult decât evidentă a vitalității sale continue.

Formele utopice înfloresc nestânjenite chiar și în părți ale Europei, în regiunile ei centrale sau de est. Lumea ex-comunistă a proclamat sus și tare „moartea utopiei”; în același timp, a început rapid s-o reinventeze. Intelectuali din Europa Centrală, cum ar fi Milan Kundera și Georgy Konrad, au reînviat visul despre *Mittleuropa* – văzută nu ca un teatru al ambițiilor germane, așa cum rezultă din unele expresii ale sale de mai demult, ci ca o civilizație și un mod de viață diferit și mai atractiv atât față de cel din Vest, cât și de cel din Est. Acesta ar dori ei să fie destinul viitor al Europei Centrale, acum că s-a descătușat de dominația sovietică³⁵. Central-europenilor le place să-și accentueze tradiția de scepticism și ironie, suspiciunile față de orice fel de gândire utopică. Nu negăm în nici un fel aceasta dacă afirmăm că, la fel ca și alți fervenți antiutopiști, central-europenii au înălțat calitățile anti-utopice ale culturii lor zonale la nivel utopic.

De partea lor, foștii stăpâni, rușii, au început de curând să-și construiască propriile utopii cu care s-o înlocuiască pe cea defunctă, a comunismului. Acestea îmbracă o sumedenie de forme, dar cele mai multe se inspiră din tradiția de gândire ce subliniază unicitatea Rusiei, istoria sa distinctă prin comparație cu cea a Vestului. Ele variază de la chemarea lui Alexandr Soljenițin de întoarcere la

instituțiile și practicile sfârșitului de secol XIX, la diverse resuscitări ale ideologiilor populiste și slavofile până la cereri naționaliste de forță pentru regenerarea Rusiei conform liniilor Ortodoxiei și Imperiului. Mai concret, au existat mișcări bazate pe idealizarea unor grupuri și practici apreciate în mod deosebit sau importante simbolic, cum ar fi, de exemplu, sprijinul popular oferit renașterii culturii cazace din sudul Rusiei³⁶.

În alte părți din fostul imperiu sovietic a avut loc o explozie a uneia dintre cele mai puternice forme de utopism contemporan: naționalismul mesianic. Acesta se combină adesea cu cealaltă manifestare contemporană larg răspândită a utopismului, fundamentalismul religios. În ambele cazuri, utopismul este hrănit, ca de multe ori în trecut, de milenarism. Atât naționaliștii, cât și fundamentaliștii religioși pretind că succesul țărilor lor va conduce la totala eliberare și regenerare a societăților. Islamul insurgent, ca și hinduismul fanatic văd reînnoirea la religie ca pe soluția tuturor relelor ce le lovesc popoarele. În Balcani, Orientul Mijlociu și Africa de Sud naționalismul oferă o viziune similară a unui popor purificat din punct de vedere cultural și eliberat de dominația milenară.

Naționalismul și fundamentalismul religios și-au găsit exprimări proprii și în Vestul contemporan. Dar până acum nu au cauzat convulsii în toate societățile, așa cum au făcut-o în alte părți sau chiar în trecutul Vestului. Și aici scoate capul dezamăgirea occidentală față de utopie. Populațiile occidentale sunt, în general, circumspecte în fața unor scheme ce le promet soluții totale. Experiența mișcărilor naționaliste și fundamentaliste sugerează că asta nu este un lucru rău.

Ceea ce nu trebuie însă să ne facă să ignorăm sursa atractibilității acestor mișcări. Oricât de periculoasă ar fi forma lor, ele tânjesc după o viziune ce a fost o caracteristică principală a practic tuturor societăților omenești până în prezent. Societatea vestică și nu restul lumii reprezintă cazul aberant. Ostilitatea față de utopie în secolul XX a făcut aproape imposibil de oferit, la nivelul cel mai înalt de cultură, viziuni ale unei societăți bune și ale unei vieți pe măsură. Și asta nu numai pentru că astăzi a

scrie o utopie înseamnă a pofti lumea să se distreze sau să-și bată joc. Mai important, tot ce este mai viguros și mai bun în cultura contemporană occidentală lucrează împotriva-i.

Nu vreau să apăr nimic din ce s-a făcut în numele utopiei. Cred însă că multe dintre atacuri îi interpretează greșit natura și rolul. După cum am încercat să sugerez, utopia nu se referă în principal la furnizarea de scheme detaliate de reconstrucție socială. Aplecarea sa spre sfârșituri vrea să ne facă să ne gândim la lumi posibile. Să inventăm și să imaginăm o lume pentru încântarea noastră. Ne deschide mințile către posibilitățile condiției umane.

Se pare că de asta avem cel mai mult nevoie în prezent. Există suficienți prooroci fataliști - cu toate că au și ei un rol de jucat, precum profeții de odinioară, ce avertizau și muștrău. Mai există și milenariști de ultimă oră, cam blazați în concepția lor despre lume și pregătiți mai degrabă să se mulțumească cu o viață pașnică și cu scurgerea domoală a timpului istoriei. Fără să vreau să bat prea tare în toba inspirației, aceasta nu mi se pare suficient.

Contemplând ruinele comunismului la sfârșitul lui 1989, poetul polonez exilat Czesław Miłosz a simțit o oarecare satisfacție. Dar, deși era din fire suspicios față de utopii, el nu s-a alăturat compatrioților săi din Europa de Est ce sărbătoreau „moartea utopiei”. Sper, scria el, că tumultul din aceste țări nu a fost numai o fază temporară, o trecere la o societate obișnuită de oameni ce câștigă și consumă, ci mai degrabă nașterea unei noi forme de interacțiune omenească. Eșecul viziunii lui Marx a creat nevoia unei alte perspective, nu a respingerii tuturor viziunilor³⁷. Cu scepticismul caracteristic unui intelectual est-european dezamăgit, el spera că aceasta va fi o viziune într-un „stil ne-utopic”. Trebuie să privim cu respect acest răspuns generat de o experiență amară. Dar să nu ne certăm pe cuvinte. Problema este nevoia unei viziuni. Aș numi asta o cerere de reînnoire a utopiei, o căutare constantă a unor moduri de viață alternative. Privind cum se încheie mileniul al doilea, într-o stare de confuzie și ne-

siguranță, cred că este, desigur, timpul să ne gândim cum vom trăi în mileniul trei.

NOTE

1. „Un peuple terrorisé par l'imminence de la fin du monde: dans l'esprit de bien des hommes de culture, cette image de l'An Mil demeure encore vivante aujourd'hui", Georges DUBY, *L'An Mil* (Paris, 1980), 9.

2. DUBY, *L'An Mil*, 9 (trad. din franceză în engleză aparține autorului eseului).

3. Mărturiile sunt trecute în revistă de Henri FOCILLON, *The Year 1000*, trad. din franceză în engleză de F. D. Wieck (New York, 1969), 39-72. Focillon însușește astfel faptele: „Ne aflăm în fața unei situații paradoxale: pentru mijlocul secolului al X-lea și întreg secolul al XI-lea posedăm mărturii copleșitoare sau urme semnificative ale credinței în sfârșitul lumii; dar referitor la perioada precedând imediat anul 1000 și pentru acesta în sine, nu mai avem nimic. Se pare că momentul decisiv a lăsat oamenii indiferenți". *Ibid.*, p. 62.

4. Vezi A. J. GUREVICH, *Categories of Medieval Culture*, trad. din rusă în engleză de G. L. Campbell, (Londra, 1985) 113-22; și FOCILLON, *The Year 1000*, 53-9.

O rodnică sursă de dezbateri a fost legată de posibilitatea ca mileniul la care se referea Augustin să fie datat de la nașterea lui Christos sau de la moartea Sa. Prima plasa sfârșitul lumii în anul 1000, cea de-a doua în anul 1033. Aceasta explică emoția ce acompaniază anul 1033, altfel aparent inocent, cea de-a o mla aniversare a Patimilor lui Christos. Starea de surescitare a sporit și datorită marli foamete din acel an; călugărul Glaber din Burgundia nota în legătură cu aceasta că „oamenii credeau că șirul ordonat al anotimpurilor și al legilor naturii, care până atunci guvernase lumea, recăzuse în haos etern; și se temeau că omenirea se va termina". FOCILLON, *The Year 1000*, 67-8; vezi și DUBY, *L'An Mil*, 33-40.

5. Reinhart KOSELLECK, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. din germană în engleză de K. Tribe (Cambridge, Mass., 1985), 6.

6. Henri PIRENNE, *Medieval Cities*, trad. din franceză în engleză de D. Halsey (New York, 1956), 56.

7. William REES-MOGG, „Is This the End of Life as I Know It?" *The Independent*, 21 decembrie 1992, 17. Această previziune se apropie foarte mult de cea a falimosului raport al Clubului de

la Roma din 1972 în care se conchidea: „Dacă prezentele tendințe de sporire a populației lumii, industrializarea, poluarea, producția alimentară și distrugerea resurselor continuă neschimbate, limitele creșterii pe această planetă vor fi atinse cândva în următorii o sută de ani". Donella H. MEADOWS și alții, *The Limits to Growth* (Londra, 1972), 23.

Pentru alte exemple de gândire apocaliptică modernă, vezi Charles KRAUTHAMMER, „The End of the World", *The New Republic*, 28 martie 1983, 12-15; Joe BAILLEY, *Pessimism* (Londra și New York, 1988); Paul BOYER, *When Time Shall Be No More* (Cambridge, Mass., 1991); Martin JAY, „Apocalypse and the Inability to Mourn", în *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism* (Londra, 1992). Un scenariu sumbru al viitorului în urma căderii comunismului poate fi găsit în Ken JOVITT, *New World Disaster: The Leninist Extinction* (Berkeley, Calif., 1992).

8. Citat de Herbert A. DEANE, *The Political and Social Ideas of Augustine* (New York, 1963), 71.

9. Martin JAY, „Fin-de-siècle Socialism", în *Fin-de-Siècle Socialism, and Other Essays* (New York și Londra, 1988), 12. Disperarea culturală, ce constituia aproape un cult, a scriitorilor și artiștilor era, în orice caz, numai o față a monedei civilizației *fin-de-siècle*. Cealaltă față o reprezentau progresul economic și tehnologic uluitor și o îmbunătățire generală a calității vieții pentru masele de oameni. Vezi Eugen WEBER, *France, Fin de Siècle* (Cambridge, Mass., 1986); Mikulas TEICH și Roy PORTER, ed., *Fin de Siècle and Its Legacy* (Cambridge, Marea Britanie, 1990). Faptul că dezintegrarea societății liberale la sfârșitul secolului al XIX-lea era, în același timp, și o ocazie pentru o explozie deosebită de creativitate culturală reprezintă tema lui Carl E. SCHORSKE, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture* (New York, 1980).

10. Hans Magnus ENZENSBERGER, „Two Notes on the End of the World", *New Left Review*, 110 (Iulie-aug. 1978), 74; cf. alte comentarii:

„Imaginile despre viitor pe care umanitatea și le conturează, utopii atât pozitive, cât și negative, nu au fost nicicând lipsite de ambiguitate. Ideea mileniului, a statului plin de soare, nu era visul palid al unui tărâm al laptelui și mierii; a avut întotdeauna elementele sale de teamă, panică, teroare și distrugere. În mod similar, fantezia apocaliptică produce mai mult decât imagini de decădere și disperare; ea mai conține, inextricabil legată de teroare, și nevoia de răzbunare, de justiție, impulsuri de speranță și ușurare". (p.79)

Pentru „structura duală” a paradigmei apocaliptice vezi și Vita FORTUNATI, „The Metamorphosis of the Apocalyptic Myth: From Utopia to Science Fiction”, în K. KUMAR și Stephen BANN, ed., *Utopias and the Millennium* (Londra, 1993), 81-9.

11. Francis FUKUYAMA, „The End of History?”, *The National Interest*, vara 1989, 18; FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man* (Londra, 1992), 334, 338. Pentru critica societății liberale de piață ca fiind amorală vezi și răvășitoarea declarație făcută anterior de Fred HIRSCH, *Social Limits to Growth* (Londra, 1977).

Majoritatea comentatorilor lui Fukuyama par a nu ști mai mult decât ce conține titlul cărții sale. Una dintre puținele discuții serioase asupra argumentelor sale poate fi găsită în Perry ANDERSON, „The Ends of History”, în *A Zone of Engagement* (Londra, New York, 1992), 279-375. Pentru o versiune mai timpurie a ideii de „sfârșit al istoriei”, vezi Luts NIETHAMMER, *Post histoire: Has History Come to an End?* (Londra, 1993).

12. Vezi, de exemplu, Richard RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, Marea Britanie, 1989).

13. Vezi JAY, „Apocalypse and the Inability to Mourn”, 7-21. Același amestec de melancolie și manie, „anxietate și neliniște”, cuplate cu cultul „jocului, impulsului și distracției”, este subliniat de Stjepan G. MESTROVIC, care îl asociază cu spiritul *fin-de-siècle* al veacului trecut. Amenințarea Apocalipsei este transformată în distracție. „*The Coming Fin de Siècle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism* (Londra și New York, 1992), p. ix-x, 1-8.

14. H. G. WELLS, *Mind at the End of its Tether* (Londra, 1945), 18.

15. D. H. LAWRENCE, scrisoare către Lady Cynthia Asquith, noiembrie 1915, în *The Collected Letters of D. H. Lawrence*, ed. Harry Moore (Londra, 1962), vol. 1, p. 378.

16. Vezi Malcolm BRADBURY și James MCFARLANE, ed., *Modernism 1890-1930* (Londra, 1976), 19-55; Francis HASKELL, „Art and the Apocalypse”, *The New York Review*, 15 iulie, 1993, 25-9.

17. Clark KERR și alții, *Industrialism and Industrial Man* (1960; a doua ediție, Harmondsworth, 1976), 265. Aceasta a fost cartea care, ca și altele din perioada respectivă, anunța „sfârșitul ideologiei” în lume; știința și tehnologia, fără să țină seama de ideologiile politice, vor realiza civilizația industrială pentru cei dornici și în stare să-și dedice forțele scopurilor sociale.

18. Vezi Albert O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton, 1977).

19. Pentru mai multe detalii asupra problemei vezi Krishan KUMAR, „The Limits and Capacities of Industrial Capitalism”, în *The Rise of Modern Society* (Oxford, 1988), 100-28.

20. Vezi K. KUMAR, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford, 1987), 224-87.

21. Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge, UK, 1991), 183. Despre riscurile ce amenință această lume, vezi Ulrich BECK, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trad. din germană în engleză de Martin Ritter (Londra, 1992). Cf. și ENZENSBERGER: „Sfârșitul pe care ni-l imaginăm este insidios și vine agonizant de încet, Apocalipsa cu încetîntorul”. „Two Notes on the End of the World”, 75. Unele apocalipse laice, cum ar fi marxismul, scapă de această soartă sprijinindu-se pe tradiția Mesianică.

Pentru sfârșitul lumii văzut prin literatura secolului XX, vezi W. Warren WAGAR, *Terminal Visions* (Bloomington, Ind., 1982).

22. Frank KERMODE, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (Londra, 1968), 96. Vezi și Hillel SCHWARTZ, *Century's End: A Cultural History of the Fin-de-Siècle from the 1890s to the 1990s* (New York, 1991).

23. Publiciștii de toate felurile nu vor profita de ocazie pentru a-și exprima tezele, indiferent de relevanța lor pentru speculațiile milenariste – de exemplu, serialul BBC „Millennium”, transmis pe canalul BBC2 în feb.-martie 1993, al cărui subiect era „înțelepciunea tribală și lumea modernă”.

24. Pentru aceste tradiții și diferențele dintre ele, vezi KUMAR, *Utopia and Anti-Utopia*, 2-19; KUMAR, *Utopianism* (Milton Keynes, 1991), 3-19. Vezi și Ernest Lee TUVESON, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress* (New York, 1964); T. OLSON, *Millennialism, Utopianism and Progress* (Toronto, 1982).

25. Vezi Ernst BLOCH, *The Principle of Hope*, 3 vol. (Oxford, 1986); vezi și Ruth LEVITAS, *The Concept of Utopia* (Londra, 1990), 83-105.

Pentru Bloch principiul *noch nicht* era parte a impulsului utopic; l-am interpretat ca element al milenarismului pentru că, în opinia mea, „filozofia speranței” a lui Bloch se inspiră mult din mesianismul iudeo-creștin, mai degrabă decât din tradiția utopică. Vezi Michael LÖWY, *Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity* (Londra, 1992).

26. Ceva din această caracterizare a mileniului ca opusă utopiei se poate găsi în J. C. DAVIS, „Formal Utopia/Informal Millennium: The Struggle between Form and Substance as a Context for Seventeenth-century Utopianism”, în KUMAR și BANN, ed., *Utopias and the Millennium*, 17-32.

27. Vezi Helen ROSENAU, *The Ideal City: Its Architectural Evolution in Europe* (Londra, 1983); Robert FISHMAN, *Urban Utopias of the Twentieth Century: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright and Le Corbusier* (New York, 1977).

28. Vezi dezbaterăa lui Abensour în E. P. THOMPSON, *William Morris; Romantic to Revolutionary*, ed. revizuită (Londra, 1977), 786-94; vezi și KUMAR, „News from Nowhere and the Renewal of Utopia”, *History of Political Thought*, 14 (Primăvara, 1993), 133-43.

29. Aserțiunea clasică în acest sens, încă destul de convingătoare pentru mine, este cea din Carl BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932).

30. Hegel, cel ce l-a influențat în mod recunoscut pe Fukuyama, este figura ce face legătura între câteva din formele mai târzii și cele anterioare de milenarism al secolului XX (sau istoricism, cum spune Karl Popper). Pentru primele exemple, concentrându-se în principal asupra fascismului și comunismului. Vezi Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium* (Londra, 1962).

31. Pentru o discuție despre antiutopismul Vestului și Estului din secolul XX, vezi KUMAR, „The End of Socialism? The End of Utopia? The End of History?” în KUMAR și BANN, ed., *Utopias and the Millennium*, 63-80.

32. Despre utopism în cultura populară vezi Richard DYER, „Entertainment and Utopia”, în S. DURING, ed., *The Cultural Studies Reader* (Londra, 1993), 271-83; Fred INGLIS, *Popular Culture and Political Power* (Hemel Hempstead, 1988), 104-22.

33. Pentru utopia feministă, vezi Tom MOYLAN, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (New York și Londra, 1986); Jan RELF, „Utopia the Good Breast: Coming Home to Mother”, în KUMAR și BANN, ed., *Utopias and the Millennium*, 107-28.

34. Cele mai bune locuri unde puteți căuta ectopia sunt paginile revistelor ecologice, cum ar fi *The Ecologist*, *Resurgence* și *The Co-Evolution Quarterly*.

35. Vezi Timothy Garton ASH, „Does Central Europe Exist?” în *The Uses of Adversity* (Cambridge, UK, 1989), 161-91; KUMAR, „The 1989 Revolutions and the Idea of Europe”, *Political Studies*, 40 (1992), 439-61.

36. Vezi, de exemplu, Alexandr SOLJENIȚIN, *Rebuilding Russia*, trad. din rusă în engleză de Alexis Klimoff (Londra, 1991). Pentru idei și mișcări mai recente, vezi Anna MOLTCHANOVA, „The Re-evaluation of Western Values in Post-Socialist Russia”, teză de masterat în sociologie, Universitatea Europeană Centrală, Praga, 1993.

37. Czesław MIŁOSZ, „The State of Europe: Christmas Eve 1989”, *Granta 30: New Europe* (Cambridge, UK, 1990), 164-5.

PARTEA A TREIA

Versiuni ale Apocalipsei: Kant, Derrida, Foucault

Christopher Norris

Aserțiunile apocaliptice sunt destul de comune în scrierile relativ recente ale intelectualilor francezi avangardiști. Atestatele merg în sensul umanismului teoretic ce anunța sfârșitul tuturor filozofiilor tradiționale (antropocentrice) de limbaj și interpretare. Astfel, există un pasaj foarte citat din lucrarea lui Foucault *Les Mots et les choses*, ce descrie „omul” – sau subiectul autonom imaginat al discursului umanist – ca pe o figură desenată pe nisip la marginea oceanului, ce va să fie în scurt timp ștersă de apropiatul flux¹. Acesta este rezultatul unei vaste mutații culturale în jurul căreia științele omenesti au ajuns să admită că „omul” nu este nimic mai mult decât o figură compusă din anumite discursuri de cunoaștere (mai ales în secolul al XIX-lea). Asemenea iluzii nu mai sunt viabile într-o epocă ce a fost martora – printre altele – a creșterii antropologiei structurale, „întorsăturii lingvistice” a mai multor discipline și pierderii oricărei credințe reconfortante în istorie ca fundament universal și *telos* al științei umane. Nietzsche și Saussure reprezintă împreună sursa de inspirație a acestei mișcări „dincolo” de certitudinile metafizice ale gândirii secolului al XIX-lea. Saussure arată spre o teorie atotcuprinzătoare a limbajului și formulărilor discursive ce nu ar lăsa nici un fel de spațiu subiectului individual ca origine sau punct de sens.

Nietzsche propune termenii unei critici sceptice ale acelor filozofii, de la Socrate la Hegel, care identifică *adevărul* cu scoaterea la lumină a unei înțelegeri de sine distinct omenească.

Efectul acestei răsturnări în discursul modern este acela de a aduce o „descentrare” radicală a subiectului în relația sa cu limbajul și experiența. Nu mai apare subînțeles faptul că anumite facultăți omenești („rațiune” sau „intuiție”) dau acces liber la adevărurile al căror caracter *a priori* transcende toate simplele relativități ale timpului și spațiului. Această presupunere a fost susținută de filozofi precum Kant, care a căutat un fundament universal pentru rațiune și moralitate în legile dezvoltate de subiectul autonom pentru propria alegere „liberă” a scopurilor raționale. Probabil că Gilles Deleuze a oferit cea mai bună prezentare a felului în care diferitele facultăți omenești sunt organizate de Kant într-un sistem de relații ierarhice unde autoritatea supremă este implicată într-o transferare de funcțiuni permanent delegate². Numai sub legea morală, stabilită de „rațiunea practică” în sensul kantian, poate lua existența aspectul inteligibil al unei alegeri de principiu autonome și de liberă voință. Este în interesul „rațiunii speculative” ca gândirea să meargă dincolo de tărâmul cunoașterii fenomenale și să-și propună o existență în conformitate cu maximele legii morale. Kant poate astfel explica modul în care principiile suverane de comportament etic izvorăsc dintr-o condiție de „cauzalitate liberă” în care subiectul pune în aplicare și ascultă legile propriiei impuneri (liber alese).

Principală preocupare a lui Kant aici este de a stabili o sferă publică a principiilor și valorilor acceptate, astfel ca subiectul individual să se bucure că poate împărtăși legile create pentru binele comunității. În acest mod el speră să transceadă tipul de drastică antinomie hobbesiană ce tratează existența socială ca pe un simplu total al voințelor izolate, ce își urmăresc propriul interes pe seama altora și sunt ținute în frâu numai de autoritatea investită într-o putere suverană. Răspunsul lui Kant la acest tablou deprimant este să enunțe termenii a ceea ce apare ca o cartă

a percepției consensuale liberal-umaniste asupra binelui moral și politic. Individul este un agent rațional ce alege liber, a cărui libertate constă exact în recunoașterea limitelor puse interesului pur personal de către datoria de a consulta probleme mai largi de interes moral împărtășit. De aici insistența lui Kant asupra faptului că judecata etică se exercită în *interesul* unei ființe raționale ale cărei alegeri sunt dictate de propria natură „inteligibilă” și nu de vreo sursă (eteronomă) de constrângere. În cuvintele lui Deleuze: „Atunci când rațiunea legiferează în interes practic, ea legiferează asupra ființelor libere și raționale, asupra existenței lor inteligibile, independent de orice fel de condiție de bun simț. Astfel, ființa rațională își oferă o lege cu ajutorul propriei rațiuni”³. Opusul acestei formulări este argumentul kantian conform căruia a acționa *împotriva* dictatelor rațiunii practice înseamnă a se izola de comunitatea rațională sau de „împărăția etică a scopurilor”, care este unica ce oferă o justificare acțiunilor și motivelor umane. Când alegem împotriva legii, scrie Deleuze, „nu încetăm să avem o existență inteligibilă, ci pur și simplu pierdem condiția în care existența formează parte dintr-o natură și compune, împreună cu altele, un tot sistematic. Încetăm să fim subiecți, în principal pentru că încetăm să fim legiferatori”⁴. Și asta pentru că alegând astfel, individul își cedează autonomia morală și consimte să ia o lege din condiții de interes personal limitat sau material.

Deleuze nu este defel un exponent necritic al doctrinei lui Kant. El le studiază în detaliu, mai ales cu scopul de a da la iveală conflictele ce se nasc pe măsură ce Kant încearcă să fie arbitru între supoziții opuse ale diferitelor facultăți (și funcții delegate) ce participă în această scenă imaginară de judecată. Pare a opera un sistem de președinție prin rotație, stabilit pentru a împiedica autoritatea de a exercita vreo putere coercitivă legislativă și astfel a submina integritatea suverană a conștiinței omenești. Deleuze oferă o interpretare diagnostică intensă a constrângerilor și evaziunilor tactice impuse astfel sistemului etic kantian. Dar darea sa de seamă rămâne în

sfera publică preconizată de discursul kantian de rațiune critică. Adică, reprezintă o critică imanentă a conceptelor și categoriilor în discuție, continuându-le logica până la punctul în care se revelă antinomiile reziduale pe care Kant le poate surmonta numai prin ocolișuri ale argumentației.

Deleuze și-a publicat lucrarea despre Kant în 1963. Astfel, aceasta datează dinaintea altor scrieri cum ar fi *Anti-Oedipus* (coautor Félix Guattari) în care Deleuze s-a desprins total de paradigmele rațiunii critice din Iluminism și a luat drumul poststructuralist către un discurs apocaliptic⁵. Această abordare ignoră unele deosebiri de păreri semnificative. Deleuze nu era un „poststructuralist” standard după cum, în cartea sa anterioară, nu fusese nici un kantian ortodox. *Anti-Oedipus* adoptă o poziție disputată împotriva oricărei varietăți de gândire critică „avansată” contemporană, inclusiv – ceea ce este extrem de important – psihanaliza lui Lacan. Le tratează ca simple întăriri ale unei ordini sociale represive, pe care tind să o perpetueze chiar și atunci când furnizează conceptele și teoriile cu care să le conteste. Astfel psihanaliza susține instituțiile puterii sociale și familiale exact în măsura în care acordă un rol explicativ privilegiat noțiunilor cum ar fi „complexul lui Oedip”. Asemenea teorii sunt lipsite de forță radicală deoarece (după cum susțin Deleuze și Guattari) analizele lor sunt în mod fatal complice formelor de represiune socială a căror funcționare pretind că o dau la iveală. Pentru a înlătura astfel de efecte secundare recuperative *Anti-Oedipus* adoptă un stil de discurs hotărât post-teoretic, o retorică a dorinței schizoide (polimorfice) ce se presupune a fi dincolo de atingerea conceptelor explicative. Iar, astfel, o poziție total opusă insistenței lui Lacan pe acțiunea socializantă a limbajului, pe instalarea subiectului într-o ordine de putere și autoritate instituită prin metoda trecerii „cu succes” prin faza oedipiană.

Cu toate acestea, este clar că Deleuze și Guattari reprezintă mai degrabă o fracțiune dizidentă din cadrul întreprinderii poststructuraliste și nu ocupă un spațiu în

afara întinderii conceptuale a acesteia. Retorica lor de „schizodorință” polimorfă anticipează o rupere a ordinii subiectivității „raționale” calme, care la rândul-i promite un sfârșit regimului de lege socială represivă. În studiul pe care îl dedică lui Kant, Deleuze și-a putut încă expune antinomiile rațiunii pure și practice într-un stil ce se străduia să le dea un sens rațional, chiar și atunci când le dezvăluia aporiile inerente. Conceptul de *subiect* este punctul spre care toate aceste conflicte și antinomii converg. După cum am văzut, trebuie să fie utilizat *atât* drept sursă a voinței morale, autonome, automate, *cât* și ca subiect al legilor universale a căror validitate este precis confirmată de propria stare de subordonare (rațională și voită). Deleuze explică această condiție paradoxală într-o glosă în perfect stil kantian. „Asta înseamnă «subiect» în cazul rațiunii practice: aceleași ființe sunt subiecți și legiuitori, așa încât legislatorul este aici parte din natura asupra căreia legiferează”⁶. Deleuze îl urmează pe Kant, cel puțin în scopul unei expuneri convingătoare, până la punctul de a conchide: „Aparținem unei naturi supra-sensibile, dar în calitate de membri legiuitori”. Părăsirea acestei poziții kantiene – și, o dată cu ea, a poverii asociate de conflicte și antinomii – marchează în mod clar apariția teoriei poststructuraliste. Pe de o parte, aceasta implică „descentrarea” subiectului în raport cu limbajul ce derivă dintr-o critică sceptică amănunțită a valorilor și credințelor umaniste. Pe de altă parte, semnifică o ruptură hotărâtă cu genul de problemă tipic, izgonit de discursul kantian al rațiunii liberale luminate. De aici înainte, aceste probleme nu mai sunt privite ca puncte critice în făurirea unui crez etic și politic coerent, ci ca simptome ale unei faze locale și tranzitorii a relațiilor discursive. Se consideră că aparțin aceluși episod de gândire care a produs „omul” – subiectul universal – ca plăsmuire a propriei imaginații discursive. Astfel, antinomiile lui Kant nu sunt nimic mai mult decât o cută de moment în mantia cunoașterii omenești; un produs al presupunerilor dominante ce caracterizează acest episod al gândirii. Faptul că ridicarea unor astfel de probleme a putut cândva să posede forță cu adevărat critică sau emancipatorie reprezintă o idee ce nu

mai este valabilă în termenii expuși de teoria poststructuralistă⁷.

De aici – după cum am sugerat – tonul apocaliptic asociat adeseori cu afirmațiile curente despre sfârșitul ideologiei umaniste. „Dincolo” de această cotitură radicală se prefigurează o nouă ordine strict de neconceput unde legile rațiunii ar înceta să se aplice în forma lor prezentă. Aceasta este condiția la care fac sumbru aluzie ultimele fraze din eseul lui Derrida, „Structură, semn și joc în discursul științelor umane”. Este un pasaj ades citat de cei care cu dragă inimă ar identifica deconstrucția ca pe urmașul din zilele noastre al iraționalismului lui Nietzsche, împins până la o extremă ametitoare. Suntem față în față, scrie Derrida, cu „până acum nenumită” apariție a unui nou tip de discurs, ale cărui contururi abia de le putem ghici și a cărui naștere poate fi proclamată „numai sub specie de non-specie, în forma fără de formă, mută, infantilă și terifiantă a monștruoșității”⁸. O astfel de retorică arată clar dorința de a se dezbăra de convențiile discursului academic. Însă ea mai exprimă – ca și în cazul unor pasaje similare din Foucault – sentimentul unei mutații iminente a discursului percepută atât ca o promisiune, cât și ca amenințare, revelație și catastrofă.

Și totuși, după cum a afirmat Derrida în multiple rânduri, nu se poate merge „dincolo” de logocentrism sau de „metafiza occidentală a prezenței” decât prin abandonarea oricărei încercări de a gândi sau a comunica. Deconstrucția lucrează cel mai bine – de fapt, poate lucra numai dacă – se acordă o atenție răbdătoare acelor simptome de constrângere textuală și de contradicție ce marchează limitele discursului tradițional. Astfel trebuie să căutăm în altă parte sugestii despre ce se ascunde în nuanțele apocaliptice frecvent întâlnite în proza lui Derrida.

II

Un răspuns prinde a se contura dacă ne aplecăm spre scrierile sale mai recente, în care Derrida se arată mult mai preocupat de coordonatele (politice și instituționale) ale gândirii deconstructive. Toate aceste texte se ocupă de

principiul rațiunii sau de istoria și consecințele unei tradiții de gândire ale cărei manifestări contemporane includ tehnologia, cursa înarmării, comunicațiile de masă și universitatea modernă (tehnocrată). Toate sunt marcate de acel puternic ton apocaliptic pe care Derrida îl adoptă în deplină cunoștință a antecedentelor sale dubioase și a constanței posibilități de a fi interpretat greșit, ca o specie de discurs irațional despre Ziua de Apoi. În aceste eseuri Derrida se ocupă de o deconstrucție a principiului rațiunii exact în măsura în care acesta acționează pentru a *exclude* toate formele de gândire apocaliptică din discursul filozofiei și al științei, în general. În același timp este nerăbdător să păstreze distanța față de acest gen de chemare heideggeriană mistificatoare înapoi spre origini, care respinge rațiunea modernă și toate lucrările sale în căutarea unui tărâm autentic de mult pierdut al Ființei primordiale. Dacă Derrida este conștient de efectele represive ale unei rațiuni instrumentale identificate cu știința și tehnologia, el este la fel de atent la farmecul periculos exercitat de un „jargon erzaț al autenticității”. Ca și Adorno, Derrida trebuie să pășească pe o cărare a tentațiilor contradictorii: pe de o parte, moderna „dialectică a iluminării”, pe de alta, constrângerea gândirii iluministe sau mistagogice la ale căror tendințe iraționale trebuie să facă față.

Aceste probleme sunt direct abordate într-un eseu al cărui titlu Derrida îl adaptează după Kant: „Despre un ton apocaliptic recent adoptat în filozofie”⁹. În această bucată polemică Kant își propusese să-i facă de rușine pe acei „filozofi” șarlatani ce pretindeau că ajung la adevărurile ultime prin *intuiție* pură, neajutată de altceva, ferindu-se astfel de orice legătură cu „tribunalul” kantian al judecății raționale intersubiective. Kant îi condamnă pe acești mistagogi și aceste voci ale înțelepciunii apocaliptice pentru o sumedenie de motive. De exemplu, conform acuzației socratice formulate împotriva poezilor și retoricii lor; anume că folosesc un limbaj cu un efect persuasiv imens fără ca măcar să existe dovezi că *știu* cu adevărat despre ce vorbesc. Apoi, există posibilitatea la fel de

neliniștitoare ca un „ton” să poată fi mimat, imitat sau utilizat afară din context, o șmecherie prin care filozoful „parvenit” se poate pune pe același nivel cu adevărații practicanți. Cea mai gravă, în opinia lui Kant, este confuzia astfel semănată între adevărurile accesibile unei investigații raționale și cele ale legii morale revelate. Mistagogii greșesc contra rațiunii, moralității și religiei în egală măsură atunci când calcă în picioare termenii acestei distincții (kantiene) cruciale. După cum se exprimă Derrida, rezumându-l pe Kant: „ei nu fac deosebire între rațiunea pură speculativă și rațiunea pură practică; ei cred că știu ceea ce nu poate fi decât *gândit* și că pot ajunge numai prin sentiment la legile universale ale rațiunii practice” (AT, 12). Pentru Kant, după cum am văzut, dictatele moralității țâșnesc dintr-o sursă de lege universală, dar o sursă a cărei putere absolută de constrângere este stabilită printr-o comunitate rațională de scopuri și adoptată de conștiința individuală. Reala nenorocire este că acești falși *illuminati* erijați în furnizori ai adevărului nu răspundeau decât pentru ei înșiși, negând filozofii autentici a căror sarcină este să determine propriile limite (comune) și capacități ale rațiunii omenesti.

Astfel, neîncrederea lui Kant în „tonul apocaliptic” merge în pas cu dorința sa liberal-umanistă de a plasa filozofia într-o postură democratică de dezbatere deschisă participativă. Este un proiect cu legături instituționale puternice, după cum remarcă Derrida despre o altă producție „marginală” a lui Kant, eseul *Conflictul facultăților*¹⁰. Acesta se prezintă sub forma unei propuneri pentru crearea unui corp consultativ care să decidă diversele probleme de prioritate născute între departamentele universitare. Filozofia este plasată printre facultățile „inferioare”, acelea a căror funcție adevărată este să arbitreze în probleme strict *formale*. Alte întrebări – „cele mai serioase pentru existență” – sunt rezervate de Kant acelor facultăți superioare a căror autoritate derivă din faptul că reprezintă direct *vocea* puterii morale sau politice. Teologia, medicina și dreptul sunt printre discipli-

nele pe care Kant le așază în acest tărâm superior. Între timp, filozofia, ca „membru al parlamentului științei”, poate, în cel mai bun caz, exercita o influență regulatorie, nedepășind limitele stabilite pentru discursul critic. Filozofia, în cuvintele lui Derrida, „are dreptul să investeze orice atinge adevărul propozițiilor teoretice (*constative*), dar nici o putere de a da ordine” (AT, 11). De aici, atacul lui Kant la adresa acelor mistagogi amăgitori care cred că pronunță adevăruri profetice fără ca mai întâi să-și supună afirmațiile tribunalului teoriei sau criticii luminate. Greșeala lor este într-un anumit sens politică, o chestiune de „a face pe stăpânul”, de a-și aroga puteri ce, de fapt, aparțin unor corpuri superioare (legislative). „Ridicând astfel tonul” discursului filozofic, ei caută (din nou citez comentariul lui Derrida) „să se înalțe deasupra colegilor sau tovarășilor lor și să-i nedreptățească în dreptul lor la libertate și egalitate cu privire la tot ce privește numai rațiunea” (AT, 11).

La un anumit nivel, se poate spune că textul lui Derrida se identifică cu mistagogii și purtătorii de cuvânt ai înțelepciunii „apocaliptice” opuși tribunalului kantian al rațiunii critice luminate. Există întotdeauna, scrie el, o forță-cenzură în așteptare, un regim de putere juridico-discursivă stabilit pentru a constrânge elementele rebele ce se dedau la acest ton „superior”. Și veto-ul se extinde la aceia care (ca și Derrida) pun la îndoială rigida demarcare dintre *filozofie* pe de o parte și *retorică* pe de alta. Pentru Kant, „toată filozofia este, într-adevăr, prozaică” și orice sugestie că gândirea ar trebui să recurgă la origiile sale „poetice” (presocratice) este un simplu afront la demnitatea rațională și la adevăr. Fanaticii intuiției neajutate se demască cel mai bine în recursul la metaforă ca substitut al dezbaterii raționale. „Această criptopolitică este și o criptopoetică, o perversiune poetică a filozofiei” (AT, 14). Și asta pentru că metafora – sau limbajul „poetic” în general – pretinde acces la un tărâm de viziune transcendențială ce nu poate fi explicat rațiunii în proză simplă. Ceea ce îi displace așa de mult lui Kant la poezii-filozofi este obiceiul acestora de a se complăce într-un stil

rapsodic care evită munca cinstită a gândirii raționale. „Acest salt către o iminență a viziunii fără concept, această neliniște întoarsă spre cel mai criptic secret eliberează o avalanșă poetico-metaforică” (p.12). Iar paralele moderne nu sunt departe de căutat atunci când filozofii analiști (de exemplu, John Searle) îl acuză pe Derrida că utilizează artele sale sofisticate pentru a perverti și obtura conținutul a ceea ce citește¹¹.

Există deci, în mod clar, un sens pentru care Derrida ia partea acelor gânditori ce refuză economia restrictivă a limbajului și gândirii transmisă de tradiția kantiană. Această simpatie este evidențiată mai departe de filonul „apocaliptic” din textul lui Derrida, a cărui retorică – mai ales în paginile de final – evocă toate nuanțele și manierele profetice și chiliastice, atât din surse creștine, cât și evreiești. Mai ales, implică figuri retorice (ca prozopopeea) care aparțin unei ordini a discursului dincolo de reducerea la limbaj „constativ” teoretic. Astfel, Derrida scoate în evidență chemarea „Vino!” (momentul suprem al mai multor texte apocaliptice) ca pe un exemplu de modulație *tonală* ce nu poate fi captată de nici o analiză de tip retoric standard sau logicogramatical. Un astfel de discurs, scrie el, „nu tolerează nici un citat metalingvistic” și scapă celor mai subtile eforturi de clasificare bazate pe ideea de limbaj ca mediu de comunicare direct. Aici, Derrida preia un număr de teme înrudite din textul său anterior, *La carte postale*¹². Acestea se concentrează asupra metaforei sistemului poștal ca și cadru regulator ce controlează fluxul informației și asigură ajungerea mesajelor la destinație cu promptitudine. Acest sistem corespunde economiei clasice a discursului, cea care determină limitele sensului comunicabil în cadrul raționalității împărțite a cunoașterii. El operează pentru a marginaliza sau exclude orice mesaj ce amenință să scurtcui- teze sistemul prin ignorarea regulilor sale de adresare.

Acestea sunt efectele limbajului apocaliptic pe care Derrida ni le descrie. Transgresând limitele rostirii comunicative directe, ele mai încalcă și acele legi concepute pentru conducerea unei dezbateri raționale. Încă o

dată, „parlamentul” kantian al facultăților – discursul vocilor libere și egale conduse de legea rațiunii – este primul care înregistrează acest pericol.

„Prin propriul său ton, amestec de voci, genuri și coduri, discursul apocaliptic poate, dislocând destinații, să dezmembreze contractul sau acordul principal. Este o provocare adresată receptivității stabilite a mesajelor și controlului destinațiilor, pe scurt poliției poștale sau monopolului poștelor.” (AT, 11)

Efectul său, în esență, este de a inaugura seria de oculuri, schimburi de ștafetă și abateri extravagante de la destinație al căror impact asupra sistemului regulator de schimb îl investighează Derrida în *La Carte postale*. Cartea poștală este o emblemă a tot ce este întâmplător sau marginal procesului de comunicare controlată și „adecvată”. Este un mesaj scris lejer pe spatele unei imagini sau scene mai mult sau mai puțin semnificative a cărei importanță poate complica mesajul dincolo de orice speranță de înțelegere sigură. Ilustrata anume ce i-a aprins astfel imaginația lui Derrida a fost una descoperită în Biblioteca Bodleiană. Era luată de pe coperta unei cărți de ghicit din secolul al XV-lea și înfățișa o scenă cu Platon (se pare) dictându-și gândurile unui Socrate așezat, care le scrie supus. Astfel, ilustrata înmagazinează strategia deconstructivă a răsturnării prejudecății logocentrice multiseculare ce echivalează înțelepciunea lui Socrate cu autoritatea vocii și originii, iar scrisul cu tot ce amenință sau subminează această autoritate. A ne imagina un Socrate ce scrie înseamnă a ne gândi la o modalitate dincolo de ordinea logocentrică a unei epoci diferite – aceea a cărților poștale, a gramatologiei, a telecomunicațiilor – unde scrierii i-ar reveni, în fine, rolul cuvenit.

Există astfel, putem spune, o afinitate opțională între proiectul deconstrucției și „tonul apocaliptic” al cărui efect este, de asemenea, de a suspenda sau problematiza tot ce ține de principiile fundamentale ale rațiunii comunicative. Dar a pune semnul de egal între ele, pur și simplu – sau a interpreta însuși textul lui Derrida ca pe o specie de rostire

apocaliptică – înseamnă a ignora multe semne ale unei logici complicate în acțiune. În primul rând, asta implică o concepție greșită a rolului jucat de metaforele de voce, prezentă și origini în opera lui Derrida. Tonul apocaliptic abia de poate fi descris fără să recurgem la astfel de metafore. Operează – conform listei de acuzații a lui Kant – „prin pervertirea vocii rațiunii, prin amestecarea celor două voci ale celuilalt din noi, vocea rațiunii și vocea oracolului” (AT, 11). Mistagogii disprețuiesc întreaga afacere a dezbaterii raționale, crezând că e suficient „să dai ascultare oracolului din sine”. Oricine e familiarizat cu scrierile lui Derrida nu are cum presupune că astfel de pretenții pot fi luate drept bune. Textele sale caută să demonstreze cu consecvență modul în care astfel de apeluri la „vocea” autoprezentă (logocentrică) a adevărului interior se izbesc de tot felul de complicații neașteptate imediat ce se încearcă o examinare a strategiilor lor textuale ale argumentului. În eseurile sale despre Rousseau, Husserl și Saussure (printre alții) Derrida își propune să stabilească (1) că filozofia s-a îmbinat foarte des cu această adâncă „metafizică a prezenței”; (2) că rezultatul a fost o predispoziție sistematică favorabilă *vorbirii* mai presus de *scriere*; și (3) că deconstrucția textelor acestei tradiții înseamnă a scoate la iveală incapacitatea lor radicală de a menține această opoziție¹³. O întreagă metaforică a adevărului și autorității se bazează exact pe această identificare dintre voce, autoprezentă și cunoaștere autentică. Deconstrucția încearcă să zdruncine această identitate, să scoată în evidență acțiunea unei logici discrepante („suplimentare”) care nu poate astfel fi ordonată.

De aceea, ar fi o naivitate să interpretăm „tonul apocaliptic” al lui Derrida ca pe o chemare înapoi spre o mistică a unei Ființe primordiale și un adevăr neatins de discursul modern al rațiunii filozofice. Temporar, Derrida se poate situa de partea acelor adepți intuitivi care, cel puțin, au calitatea de a fi creat probleme pentru acea „forță de control” juridico-discursivă ce se ocupă cu menținerea *statu-quo*-ului luminat. Deconstrucția în sine

implică un efort de gândire – o strădanie de demistificare riguroasă – care, în multe cazuri, o pune mai degrabă pe linia kantienilor decât a impozanților lor opozanți. Nu există, scrie Derrida, nici un fel de scăpare de la „legea și destinul” gândirii luate contemporane. Această lege ia forma unei „dorințe de vigilență, de veghe lucidă, de elucidare, de critică și adevăr” (AT, 22). Astfel, poate părea dificil să se distingă imperativele kantiene de critică rațională de elanul deconstrutiv de a dezmembra sau submina șiretlicurile „logocentrice” ale limbajului. Aceste proiecte converg în numeroase puncte deoarece ambele vizează un anume tip de „adevăr” mistico-intuitiv, lipsit de garanție critică. Așa încât atunci când Derrida rezumă principalele motive ale lui Kant pentru care nu are încredere în tonul apocaliptic nu o face pur și simplu pentru a scoate în evidență nesiguranța acestuia sau lipsa lui de resurse în fața acestor mistagogi „trufași”. Furnizorii de Apocalipsă „își bat joc de muncă, de concept, de educație... cred că au acces la ce este dat fără efort, grațios, intuitiv sau prin geniu, în afara școlii” (AT, 7). Dacă astfel de pretenții reprezintă anatema pentru partizanii iluminismului, ele sunt în egală măsură supuse și rigorilor sceptice ale interpretării deconstructiviste.

Acest text ne ajută astfel să definim mai precis ce derivă din adoptarea ambivalentă de către Derrida a așa-zisului „ton apocaliptic”. Nu este (după cum comentatorii săi sugerează adesea în mod greșit) un alt exemplu de retorică a crizei la modă, adoptată de gânditorii care își închipuie că se situează departe de linia tradiției umaniste sau antropocentrice. Faptul că astfel de afirmații sunt inerent premature și amăgitoare îngreunează eseuul lui Derrida „Sfârșiturile omului”. Aici el susține – referindu-se în special la Heidegger, Sartre și Foucault – că filozofiile ce încearcă să se plaseze „dincolo” de epoca așa-zis umanistă cad întotdeauna pradă unor motive nebănuite sau logici ce subminează ori compromit aserțiunea respectivă. Aceasta se aplică nu numai lui Heidegger și Sartre, dar și acelor mișcări de gândire mai târzii care s-au străduit să se purifice de toate resturile „antropocentrice”. În ciuda

„neutralizării presupuse a principiilor metafizice“ se întâmplă – spune Derrida – că „unitatea omului nu este niciodată examinată în și de la sine“¹⁴. Un anumit antropologism continuă să bântuie discursurile teoriei structuraliste și poststructuraliste, indiferent de cât de tare proclamă ele un antiumanism teoretic riguros. „Gândirea legată de sfârșitul omului“ este deja întotdeauna înscrisă în metafizică, în gândirea adevărului despre om“¹⁵. Deconstrucția în sine este prinsă în această situație grea pentru că nu mai poate să rupă totalmente cu aserțiunile umaniste, și nici să scape o dată pentru totdeauna de „metafizica prezenței“ înveșmântată în limbaj natural. Ce poate face foarte eficient este să ne alerteze cu privire la teleologiile și motivele ascunse ce continuă să organizeze aceste diverse doctrine mai mult sau mai puțin „apocaliptice“ despre sfârșitul omului. Din asta se vede că – susține Derrida – „critica antropologismului empiric reprezintă numai afirmarea umanismului transcendentă“¹⁶.

La fel de premature sunt și pretențiile de a transcende cealaltă componentă a modernității luminate, principiul rațiunii al lui Leibnitz. Textul crucial aici este „Cogito și istoria nebuniei“ de Derrida, o critică detaliată a lucrării lui Foucault, *Nebunie și civilizație*¹⁷. Ceea ce îi atrage atenția cu deosebire este afirmația lui Foucault de a fi scris, „nu o istorie a psihiatriei“ (adică o relatare *dinăuntru* regimului de discurs psihiatric „rațional“), ci o „istorie a nebuniei înseși, în starea sa cea mai vibrantă, înainte de a fi prinsă de știință“¹⁸. Replica lui Derrida este de a arăta (cu ajutorul unei interpretări de-a lui Foucault făcută lui Descartes) că gândirea se amăgește pe sine dacă pretinde a fi atins o poziție „în afara“ sau „dincolo“ de discursul însăși al rațiunii filozofice. Țelul lui Foucault este să se gândească la acel moment inaugural trecut când Descartes și-a expus „dubiul hiperbolic“ pentru a demarca de atunci separatele domenii ale rațiunii și nebuniei. Corelativul în termeni sociopractici este acea izolare progresivă (sau internare) a narațiunii a cărei istorie Foucault o găsește în diversele instituții create pentru a-i limita și

studia efectele. Nebunia se definește precis în termenii expuși de o rațiune din ce în ce mai încrezătoare în sine. Este latura sumbră a unei tradiții pe deplin „luminate“ care are totuși nevoie să-și confirme propria normalitate prin repetarea constantă a unor ritualuri cum ar fi excluderea. Astfel, Descartes figurează ca fondatorul intelectual al unui discurs ce apare în regimul modern al practicii psihiatrice instituționalizate.

Interpretarea lui Derrida este în dezacord cu Foucault din trei motive. În primul rând, nu există nici o demarcare clară în textul lui Descartes între discursul rațiunii și îndoiala hiperbolică ce amenință (*realmente* amenință) întreprinderea filozofului. „Curajul nebun“ cu care Descartes își invocă demonul nu este poate perceput prea bine pentru că astăzi „suntem prea siguri de noi și prea obișnuiți cu cadrul lui Cogito, mai degrabă decât cu experiența sa critică“¹⁹. Această experiență merge mult dincolo de limitele ce i se atribuie în viziunea (distinct modernă) lui Foucault. De aici a doua obiecție a lui Derrida: cum că Foucault ar interpreta textul cartezian în termenii economiei moderne (postkantene) a discursului, ale cărei principii de bază sunt puse în pericol de strategiile de dubiu hiperbolic ale lui Descartes. Această amenințare este minimalizată – eficient ținută în frâu – de dorința lui Foucault de a *înțelege* episodul cartezian, prezentându-l ca pe o parte a unei secvențe narative inteligibile. Dar asta înseamnă a pacifica forța narațiunii prin exact același gen de gest recuperatoriu pe care Foucault i-l atribuie lui Descartes. O constrângere ciudată pare să opereze aici, prin care rațiunea este obligată în mod repetat să se confrunte cu posibilitatea nebuniei, numai pentru a confirma propriul statut rațional prin *distanta* luată în nararea acelei experiențe. Astfel, cea de-a treia obiecție la relatarea lui Foucault este că nu izbuteste să recunoască ritmul oscilant, „dialogul“ perpetuu (după cum îl descrie Derrida) dintre „hiperbolă și structura finită, între ceea ce depășește totalitatea și totalitatea închisă“²⁰. O prezentare exactă a textului lui Descartes ar înregistra dubiul hiperbolic ca pe ceva ce *suspendă*

opozitia hotărâtă a rațiunii și nerațiunii, mai degrabă decât produce o economie structurată care de acum înainte se lasă pradă tratamentului narativ. Astfel, aserțiunea lui Foucault de a vorbi de pe poziția nebuniei este fatalmente compromisă de nevoia sa de a înțelege episodul în termeni (filozofici) receptați. „După toate aparențele, rațiunea este cea pe care o internează, dar, ca și Descartes, alege rațiunea zilei de ieri ca țel și nu posibilitatea înțelesului în general.”²¹ Nu numai că Foucault îl interpretează greșit pe Descartes, dar el nu reușește nici să perceapă cum propria sa strategie critică repetă același model de orbire predestinată și înțelegere intuitivă.

Aceste două texte de Derrida – „Sfârșiturile omului” și „Cogito și istoria nebuniei” – ajută la o mai bună înțelegere a recentului său ton (așa-zis) apocaliptic. Ele arată că ce se pune în discuție nu este un salt final, decisiv dincolo de umanism, „metafizica occidentală” sau principiul rațiunii. De fapt, ele susțin insistent că un astfel de salt nu este posibil, că, aparent, și cele mai radicale declarații de intenții – cum ar fi dorința lui Foucault de a vorbi însuși limbajul nebuniei – vor trebui mereu să se reîntâlnească într-un punct cu tradiția ale cărei chingi le resping cu atâta tărie. La fel, este imposibil pentru gândire să se dedea în întregime la genul de retorică „postiluministă” a crizei transmisă de tonul apocaliptic. Nu putem, scrie Derrida, anticipa *Aufklärung*-ul – moștenirea demistificării critice – pentru a ne întâlni cu acele autonumite *lumières* al căror capital de bază este limbajul Apocalipsei premature. Mai degrabă trebuie văzut cum aceste fenomene opuse de veacuri – filozofia și poezia, rațiunea și nerațiunea, cunoașterea rațională și viziunea – există într-o stranie solidaritate care le unifică și cei mai extremi partizani de o parte sau alta. De aici – în concepția lui Derrida – dubla eroare a lui Foucault în abordarea istoriei nebuniei și a civilizației. Foucault *subestimează* adevăratul pericol la adresa rațiunii conținut în dubiul hiperbolic al lui Descartes, precum și *supraestimează* capacitatea propriului său discurs de a rupe total cu pre-

supunerile și constrângerile normative. De aceea, nu reușește să observe cât de strâns îmbinate sunt cele două principale motive ale gândirii filozofice: căutarea unei asigurări raționale fundamentale în fața nebuniei amenințătoare și pornirea de a submina o astfel de cunoaștere reconfortantă prin expunerea sa la toate tipurile de provocări hiperbolice. Strategia lui Foucault devine „un gest cartezian pentru secolul XX”, cu diferența că Foucault – spre deosebire de Descartes – moștenește un limbaj profund lucrat de discursul raționalismului cartezian. La o citire deconstructivă textul său oferă un mesaj foarte diferit și mult mai eliberator (pentru Derrida). „Criza rațiunii, finalmente, accesul la rațiune și atacul rațiunii. Michel Foucault ne învață să credem că există crize ale rațiunii în stranie complicitate cu ceea ce lumea numește crize de nebunie”²².

III

Cel mai repede putem pricepe poziția adoptată în esul lui Derrida „Despre un ton apocaliptic” în relație cu aceste teme din scrierile sale mai timpurii. Acest text încearcă să articuleze un limbaj „dincolo de” înțelegerea analitică a filozofiei tradiționale, însă care totuși să rămână fidel (într-un sens) necesității de a se opune oricărei forme de obscurantism sau gândire irațională. Un asemenea limbaj ne-ar permite, după cum crede Derrida, să „distingem o deconstrucție de o simplă demistificare progresivă în stilul iluminismului” (AT, 30). Derrida plasează efectele radicale ale unei interpretări deconstructive tocmai în spațiul deschis de această distincție. Adică, deconstrucția poate avea încă loc acolo unde alte forme de rațiune critică – ce aparțin tradiției „iluministe” principale – sunt compromise de lunga lor asociere cu structurile instituite ale autorității. Ca și teoreticienii de la Frankfurt, Derrida percepe o relație strânsă între creșterea rațiunii „progresive” (tehnocratice) și exercițiul puterii în societate, în general. El depistează (după cum am văzut) sursele acestei

dialectici a iluminismului în încercarea kantiană de a constitui filozofia ca pe „un parlament al rațiunii” supus numai legilor autoimpuse ale dezbaterii raționale. Orice voce ce amenință să întrerupă aceste proceduri – ca de exemplu prin abordarea „tonului apocaliptic” trufaș – este imediat declarată irațională, o lege în sine și deci nepotrivită să participe. Adoptând accentele acelui ton expulzat – indiferent cât de provizorie sau precaută ar fi maniera – Derrida se apropie efectiv de o critică a parlamentului, a regulamentelor și statutului său juridic.

În cele mai recente scrieri ale sale, Derrida a insistat asupra faptului că strategiile de deconstrucție „textuală” sunt de mic ajutor dacă nu se poate demonstra că ele au un efect asupra unor structuri (instituționale) de autoritate și putere mai vaste. El a subliniat mai ales legătura strânsă ce există între noile științe ale tehnologiei informației, complexul militar-industrial și *universitatea* modernă ca descendent direct al tribunalului luminat al lui Kant²³. Aceste teme sunt foarte interesant puse împreună în textul unei lucrări expuse la o conferință despre „critica nucleară”, bucurându-se de titlul „Nu Apocalipsa, nu acum (cu toată viteza înainte, șapte proiectile, șapte misive)”²⁴. Este genul de text ce pune cu siguranță răbdarea la încercare pentru oricine este convins să înceapă cu faptul că deconstrucția este numai un gen de mistificare „textualistă”, nepreocupată de realități sociale sau materiale. Un astfel de cititor îl va acuza pe Derrida că se joacă cu această problemă contemporană atât de importantă. La fel, cititorul va mai nota extrem de marcatul „ton apocaliptic” ce pare să alinieze declarațiile lui Derrida cu cel mai rău, mai periculos (din cauza posibilității de a se autoconfirma) gen de retorică a Zilei de Apoi. Într-adevăr, eseului nu-i lipsește acea frazeologie arhiretorică pe care Derrida o adoptă adeseori atunci când scrie pentru cititorii americani și care poate apărea – într-un astfel de context – lamentabil de nelalocul ei. Există în această retorică mai mult decât o simplă joacă oportunistă cu temele apocaliptice. De fapt, se poate argumenta – iar Derrida o

pretinde chiar – că țelurile și strategiile caracteristice deconstrucției sunt strâns legate de acest curios discurs hibrid al autointitulatei „critici nucleare”.

O modalitate de a înțelege această afirmație este de a porni de la remarca lui Derrida că „nu a avut loc un război nuclear; nu putem decât vorbi și scrie despre el”. Aceasta îl face în primul rând un subiect de discuție și, dincolo de asta, „o utopie, o figură retorică, o fantezie... chiar o specularizare fantastică” (p.23). A vorbi în astfel de termeni, opinează Derrida, nu este un fel de învârteală „iresponsabilă” de cuvinte în fața catastrofei finale. Ci este mai degrabă o clară recunoaștere a faptului că „realitatea” nucleară este în întregime formată din acele acte de vorbire, invenții și scenarii proiectate ce constituie actuala noastră știință despre viitorul eveniment (de negândit). Derrida susține aceasta destul de eficient, examinând o sumă de declarații „experte” ale unor strategii militari și corespondenți din domeniul apărării. Ce reiese dintr-o citire adevărat *retorică* a acestor texte este faptul că ele atrag după sine o gamă întreagă de tactici imaginare, amenințări și alte astfel de manevre a căror complexitate depășește raza oricărui proces „rațional” de luare de decizie. Astfel, se naște o prăpastie singulară și terifiantă între modernele, ultrasofisticatele tehnologii de război și amestecul de motive și rațiuni confuze ce reprezintă „gândirea strategică”. Se poate ca „experții” (oameni de știință și strategii) să nu aibă competența specială necesară pentru a se pronunța în astfel de probleme, sau cel puțin acea autoritate în mod specific refuzată celor care sunt „experți” în principal în interpretarea textelor. „Ne putem deci declara competenți”, scrie Derrida, „pentru că sofisticarea strategiei nucleare nu poate să existe fără o sofistică a credinței și o simulare retorică a textului” (p. 24).

Adversarii au prins deja mișcarea prin care deconstrucția suspendă orice referire la „real” și substituie un joc de reprezentări textuale aparent neancorate. Derrida invită la o astfel de interpretare atunci când scrie despre războiul nuclear ca despre un noneveniment „textual fabulos” sau când îl citează pe Freud negând

faptul că inconștientul face vreo distincție între „realitate” și „o ficțiune încărcată de afect” (p.23). Dar este greșit să sugerăm – cum fac adeseori adversarii în cauză – că mișcarea respectivă nu este altceva decât o variantă „textualistă” a metafizicii idealiste sau un gen de solipsism transcendent. Derrida nu ne cere să ne îndoim câtuși de puțin de faptul că aceste tehnologii sunt reale și potențialele lor efecte mai puțin „materiale” pentru că există – deocamdată – în teritoriul purei speculații. El vrea să luăm în seamă masiva deplasare a echilibrului dintre problemele de *teorie* (unde *know-how*-ul tehnic este suveran în domeniu) și probleme de conjunctură, fantezie sau *bluff*, unde strategia devine un soi de ficțiune extravagantă. Pe baza acestei situații, scrie Derrida, „trebuie să regândim relațiile dintre știință și acțiune, dintre acte de vorbire constative* și acte de vorbire performative” (p.23). Această din urmă distincție – aici pe punctul de a se surpa – ne poate aminti de termenii în care Derrida descrie limitele autoimpuse și puterile criticii raționale kantiene. Limbajul în rolul său „constativ” (teoretic) se întinde cum se cuvine peste tot domeniul științei omenesti legitime. Acest principiu este materializat de către tehnologia modernă în forma unei raționalități dominante mijloace-scop. Dar sosirea unei „epoci nucleare” este suficientă pentru a strica echilibrul unui întreg sistem de priorități discursive care plasează rațiunea la loc de cinste, deasupra simplei retorici sau artelor persuasiunii. Este imposibil de tras o linie între actele de vorbire „constative” și „performative” de vreme ce cursa înarmării și toate tehnologiile aferente depind de alegerea unui scenariu proiectat nou (și mai mult sau mai puțin fantastic).

Mai mult, astfel de mutații de „politică” pot să nu fie o chestiune de alegere deliberată, ci pot adeseori surveni prin încercări confuze de a interpreta cum ne percepe „inamicul” intențiile și ajustările ulterioare (la fel de confuze) pe această bază. Astfel iau naștere o serie de manevre retorice ce depășesc curând stadiul de dublu *bluff* până la punctul în care nici un fel de calcul al

* Constativă (*lingv.*), frază care se mărginește să descrie acțiunea, spre deosebire de cea performativă (N. red.).

intereselor sau motivelor nu mai pot domina terenul. Un exemplu pe care Derrida îl citează este ideea „victoriei” într-un război nuclear, aruncată (se pare pe nevăgare de seamă) într-un document politic american, devenită apoi subiectul multor dispute. Efectul unor astfel de inovații retorice este de a întări sentimentul american de „hotărâre”, dar și – cum au arătat imediat criticii – de a submina orice credință reziduală în doctrina descurajării (militare). Aici problema are mai puțin legătură cu fezabilitatea *tehnică* „a victoriei” într-un război nuclear decât cu lupta de a convinge opinia publică să creadă că un astfel de lucru ar putea fi posibil. Așadar, cuvântul „a învinge” singur aduce cu sine o întreagă gamă nouă de stratageme retorice conflictuale al căror efect final – asupra „opinii publice” ca și asupra „echilibrului de forțe” – merge dincolo de orice calcul rațional. Astfel de schimbări în dezbaterea nucleară au, după Derrida, „cel puțin la fel de multă importanță ca un set dat de mutații tehnologice care par a fi, de ambele părți, de o asemenea natură încât să deplaseze bazele strategice ale unei eventuale confruntări armate” (p. 25). Și aceasta pentru că însăși competența rațiunii – atât tehnologia armamentului, cât și concepția care se presupune că guvernează desfășurarea sa „strategică” – se demodează cu fiecare schimbare din retorica descurajării nucleare.

Derrida trece rapid în revistă faimosul dicton al lui Clausewitz conform căruia diplomația înseamnă pur și simplu continuarea războiului prin alte mijloace. „Diplomația” însăși a fost supusă unei mutații de sens, accentul trecând de la socotirea intereselor și motivelor calculabile la o stare de joc unde aceste reguli nu se mai aplică. „În momentul diplomatic nu există decât text, adică sofisticorhetorica diplomației” (p. 26). În acest sens deconstrucția se pretează la scopurile „criticii nucleare”: nu arogându-și vreo zonă specializată de competență, ci exact prin recunoașterea faptului că astfel de zone nu mai există. Chiar și cei la putere – mâna de politicieni și militari – își asumă acest rol fără cea mai mică speranță de a înțelege cu adevărat situația strategică. Cu alte cuvinte, există „o multitudine de competențe disociate, eterogene... astfel de

cunoștințe nefiind nici coerente, nici totalizabile" (p. 22). De aici extrema *justețe* a deconstrucției, cu neîncrederea sa vigilentă în teorii „totalizatoare”, atenția sa la orice semn de discontinuitate textuală și apetența de a contempla o ordine a discursului fără garanții finale de înțeles, coerență sau adevăr. Astfel, se plasează cu *bună știință* cam în aceeași poziție cu acei strategii nucleari și factori de decizie care încă nu și-au atins (se presupune) propria incapacitate de a înțelege situația. Toți, scrie Derrida:

„sunt în situația de a inventa, inaugura, improviza proceduri și a da ordine acolo unde nici un fel de model... nu le poate fi de vreun ajutor. Limitele nu au fost nicicând mai precare, mai indecise între acțele de observare, revelare, cunoaștere, promisiune, acțiune, simulare, dare de ordine și așa mai departe”. (p. 22)

În starea prezentă de instabilitate radicală ce afectează toate discursurile cunoașterii și puterii, deconstrucția se găsește aliniată tactic cu țelurile „criticii nucleare”.

Dar, astfel de aserțiuni, oricât de forțate, nu merg mult dincolo de *faptele* evidente ale acestei situații grele. Derrida se implică, în mod clar, mai mult atunci când scrie despre deconstrucție ca „aparținând erei nucleare”, sau că perspectiva unui război final „pândește” deconstrucția până la punctul de a-i anticipa orice mișcare. Din nou, aceste afirmații trebuiesc interpretate cu atenție în contextul aceluși discurs „apocaliptic” pe care Derrida îl adoptă cu riscul de a fi prost înțeles de o manieră largă și nocivă. La un anumit nivel, textul abordează o serie de teme familiare nouă în urma citirii eseurilor sale despre Descartes și Kant. Evenimentul de „neconceput” pe care îl reprezintă războiul nuclear este perceput ca un punct limită al rațiunii clasice în cam același mod în care discursul cartezian trebuie să respingă permanent demonul nebuniei (sau îndoielii „hiperbolice”). Suntem acum martorii unei răspândiri generalizate a condiției ce a bântuit întotdeauna prin parlamentul rațiunii, dar care actualmente înfrânge toate strategiile îngrădirii raționale. „Critica nucleară, ca și critica lui Kant, este gândirea

despre limitele experienței ca gândire despre finitudine” (p. 30). Adică, este constrânsă – ca toate formele de critică – să mențină aparențele dezbaterii raționale și să nu se lase sedusă de acel „ton apocaliptic” ce „face cu ochiul” din depărtarea progresului și luminării. Dar dacă, precum Descartes, Kant nu a putut face mai mult decât să amuțească astfel de voci printr-un act de excludere juridică, cu atât mai puțin poate spera o așa-zisă „critică nucleară” să le țină la respect. Idealul kantian – evidențiat în *Conflictul facultăților* – s-a născut dintr-o credință în comunitatea rațională a scopurilor în care toate antinomiile ar putea finalmente fi reconciliate, în principiu. Astfel, „facultățile” ating coexistența armonioasă pe aceeași cale luminată pe care Kant o prevede pentru viitorul națiunilor europene. „Cât despre istoria omenirii, acel exemplu de raționalitate finită, ea presupune posibilitatea unui progres infinit guvernat conform unei Idei a Rațiunii, în sensul kantian și printr-un tratat asupra Păcii Perpetue” (p. 30). Faptul că această utopie iluministă este acum irevocabil de îndepărtată, constituie încărcătura comentariului ironic al lui Derrida.

Dar întrebarea rămâne: ce ar putea ieși din această încercare de „a gândi însăși limita criticii”? Mai ales, cum spune Derrida, când limita aceasta nu poate fi decât întrezărită la punctul unei catastrofe „fără urme” a rațiunii, un moment în care „miezul, nucleul criticii însăși explodează” (p. 30). Se poate constata că o astfel de retorică face casă bună cu forțele distrugerii, că renunță la ultima mică rămășiță de speranță conținută în visul kantian despre un *sensus communis* luminat. Răspunsul lui Derrida este de a insista din nou că nu avem de ales în această chestiune. A gândi la posibilitatea unui război nuclear – o posibilitate foarte reală și actuală – înseamnă a gândi dincolo de limitele rațiunii însăși. Lipsită de orice proiecte numai ca pe o specie de ficțiune hiperbolică, o astfel de gândire ia necesarmente un ton apocaliptic. De aici cea mai șocantă dintre hiperbolele lui Derrida: afirmația că însăși literatura aparține „erei nucleare”, în

măsura în care își „produce referentul ca pe un referent fictiv sau fabulos”, inseparabil legat de „proiectul de a aduna, de a clădi o arhivă textuală dincolo și peste orice bază orală tradițională” (p. 26). Perspectiva distrugerii totale a acestei arhive, fără nici o speranță de reconstrucție mnemonică, este pentru Derrida semnul conștiinței ce se întipărește indelebil pe textele modernismului literar.

Asta nu înseamnă că toată literatura „serioasă” de astăzi trebuie să se *refere* la amenințarea nucleară sau să o aibă ca temă. Se întâmplă, mai degrabă, glăsuiește Derrida, că „era nucleară este tratată mai «serios» în texte de Mallarmé, Kafka sau Joyce [și ar fi putut să adauge și Beckett]... decât în romanele din ziua de azi care ar oferi descrieri directe și realiste despre o catastrofă nucleară adevărată” (pp. 27-8). Și asta pentru motivul că o anume *suspensie* a „referentului” unește discursul criticii nucleare cu acele modalități ale limbajului pe care deconstrucția le găsește acționând insistent în textele „literare”. Nu este o chestiune de *abolire* a referentului, cum sugerează cei ce atacă deconstrucția pe motivul așa-zisului său caracter idealist. Derrida a respins această acuzație în repetate rânduri, arătând că există probleme legate de noțiunea de „referință” îmbrățișată de adepții ei dogmatici sau naivi, și că deconstrucția încearcă să gândească aceste probleme, într-o manieră riguroasă și consecventă. Derrida vede ca primă preocupare a „criticii nucleare” curente acest proces de reasezare a relației dintre text, referent și o „pseudo-realitate” fictivă.

Astfel, tonurile apocaliptice ale textului lui Derrida sunt cel mai bine înțelese ca o mișcare de preempțiune pentru atragerea tuturor resurselor deconstrucției în această actualmente cea mai urgentă dintre sarcini: se poate face astfel un început în termenii distincției „constative/performative” pe care Derrida o preia din filozofia actului de vorbire. După cum am văzut, el extinde raza acestei distincții astfel ca să ofere ceva din ritmul alternativ stabilit între rațiune și „celălalt”, cel strict „de negândit”, domeniul gândirii apocaliptice și al hiperbolei. Aceasta îi permite lui Derrida să scrie despre o deschidere dincolo de logistica

rațiunii tehnocrate, domeniul „constativ” unde deciziile sunt luate pe baza unei expertize raționale (de aici încolo „incompetente”). Astfel, „literatura aparține erei nucleare prin virtutea caracterului performativ al relației sale cu referentul și structura arhivei sale scrise” (p. 28). A regândi limbajul strategiei nucleare în termenii acestei dimensiuni performative înseamnă a vedea cât de iluzorie este orice biziuință pe o evaluare realistă practică a jocului. Mai simplu, aparențele de gândire rațională au făcut acum loc unei stări de credință fabuloase sau fictive unde retorica își creează propriile efecte-realitate. Și aceasta se aplică în special acelor termeni cheie din dezbaterea nucleară curentă a căror forță performativă nu mai poate fi socotită printr-un apel direct la criteriile constative de logică, sens sau referință. „Descurajarea” este un astfel de cuvânt, un pseudoconcept dincolo de orice considerație rațională.

„Dacă există războaie sau pericol nuclear, este din cauză că «descurajarea» nu are nici «sens originar», nici măsură. «Logica» sa este logica deviației și transgresiunii, este escaladare retorico-strategică sau nu este nimic. Prin calcul, aceasta se oferă incalculabilului, norocului și întâmplării.” (p. 29)

Deconstrucția poate începe munca de dezmembrare a fabulelor, sofismelor sau invențiilor fabuloase din actuala gândire ambiguă strategică. Și cel mai bine o poate face menținând o atitudine de scepticism vigilent cu privire la pretențiile înțelepciunii „raționale” sau „realiste” care, de fapt, se alătură celor mai tulburi extreme de gândire ambiguă nuclear-strategică.

Derrida caută să ne convingă (căci *persuasiunea* trebuie să fie aici modul de operație) că este posibil să punem astfel de întrebări cu privire la discursul rațiunii luminate fără a cădea în simplu iraționalism. Adversarii deconstrucției au presupus prea repede că problema se reduce la o alegere directă între discuție responsabilă, pe de o parte și jocuri „textuale” sofisticate pe de altă parte. Au interpretat greșit strategiile deconstructive ale lui Derrida ca un atac disperat asupra rațiunii însăși, iar

tonul „apocaliptic” al acestuia ca un simptom al unui dispreț atotnietzschean față de imperativele etice comune. Se poate presupune că o astfel de concepție și-ar găsi chează în fraza de deschidere a lucrării „Nu Apocalipsa, nu acum” unde Derrida scrie: „Vorbim despre mize ce sunt aparent nelimitate a ceea ce este numit din când în când omenire” (p. 20). Ridicând astfel mizele apocaliptice, el nu vrea să adopte o retorică a crizei al cărei efect ar fi, în cel mai bun caz, să mențină domnia erorii și, în cel mai rău, să genereze un eveniment de negândit. Dimpotrivă: Derrida caută un mijloc de a înțelege acea retorică, de la lua notă de aspectul său „performativ” înainte ca să-și atingă statutul referențial de discurs ale cărui garanții finale ar fi însăși catastrofa. „Iată de ce deconstrucția, cel puțin ceea ce poartă acest nume în ziua de azi, aparține erei nucleare” (p. 27). Ceea ce reprezintă, de asemenea, un alt motiv pentru a nu respinge astfel de afirmații ca fiind o altă specie de abandonare retorică la modă.

NOTE

Conferința lui Christopher Norris din cadrul seriei Wolfson a fost compusă pe baza unui eseu care s-a vădit prea lung (și prea detaliat în anumite părți argumentative) pentru a fi inclus în acest volum. De aceea, Norris a decis să ofere în schimb prezentul articol care tratează multe dintre temele respective, dar care se concentrează mai bine asupra unor evenimente ale postmodernismului recent și gândirii poststructuraliste. Unele părți din acest capitol se referă la pasaje din cartea sa *Jacques Derrida* (Fontana, seria „Modern Masters”, Londra, 1987).

1. Michel FOUCAULT, *The Order of Things*, trad. din franceză în engleză de Alan Sheridan (New York, 1970), 387.
2. Gilles DELEUZE, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, trad. în engleză de Hugh Tomlinson și Barbara Habberjam (Londra, 1984).
3. *Ibid.*, 32.
4. *Ibid.*, 32.
5. Gilles DELEUZE și Félix GUATTARI, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New York, 1977).
6. DELEUZE, *Kant's Critical Philosophy*, 36.

7. Pentru o argumentație puternică în acest sens, vezi Gillian ROSE, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (Oxford, 1984).

8. Jacques DERRIDA, „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Humann Sciences”, în *Writing and Difference*, trad. din franceză în engleză de Alan Bass (Londra, 1978), 178-93; 293.

9. Jacques DERRIDA, „Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy”, trad. din franceză în engleză de John P. Leavey, jun., *Oxford Literary Review*, VI, nr. 2 (1984), 3-37. Toate referințele de pagină semnalate în text ca „AT”. Pentru originalul lui Kant, vezi „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie”, în *Immanuel Kants Werke*, ed. Ernst Cassirer (Berlin, 1923), vol. VI.

10. KANT, „Der Streit der Facultäten”, în *Immanuel Kants Werke*, vol. VII.

11. Vezi John R. SEARLE, „Reiterating the Difference”, *Glyph*, I (1977), 198-208.

12. Jacques DERRIDA, *La Carte postale de Socrate à Freud et au-delà* (Paris, 1980).

13. Vezi mai ales DERRIDA, *Of Grammatology*, trad. în engleză de Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, 1976); și „Speech and Phenomena” and Other Essays on Husserl's Theory of Signs, trad. în engleză de D. B. Allison (Evanston, III., 1973).

14. DERRIDA, „The Ends of Man”, în *Margins of Philosophy*, trad. în engleză de Alan Bass (Chicago, 1982), 109-36; 115.

15. *Ibid.*, 121.

16. *Ibid.*, 123.

17. Michel FOUCAULT, *Madness and Civilization*, trad. din franceză în engleză de Richard Howard (New York, 1965).

18. DERRIDA, „Cogito and the History of Madness”, în *Writing and Difference*, 31-63; 34.

19. *Ibid.*, 56.

20. *Ibid.*, 60.

21. *Ibid.*, 55.

22. *Ibid.*, 63.

23. Vezi, de exemplu, DERRIDA, „Où commence et comment finit un corps enseignant”, în *Politique de la philosophie*, ed. Dominique Grisoni (Paris, 1976), 55-97.

24. DERRIDA, „No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)”, *Diacritics*, XIV (vara, 1984), 20-31. Toate celelalte referințe se referă la acest text conform numărului paginii.

Așteptând sfârșitul

Frank Kermode

Istoria are o direcție, băieți, gata povestitul
Fiecare-nsingurat, băieți, așteptând sfârșitul.

William Empson

Cu mult timp în urmă am scris o carte intitulată *The Sense of an Ending*, în care sugeram că interesul nostru pentru sfârșituri – sfârșituri de intrigi ficționale, de epoci – ar putea proveni dintr-o dorință comună de a înfrânge cronicitatea, intolerabila idee că trăim într-o succesiune de evenimente între care nu există nici o relație, tipar, reciprocitate sau progresie inteligibilă. Mi s-a părut evident că modelele istoriografice propuse de textele apocaliptice, cum ar fi Cartea lui Daniel și Apocalipsa, sunt exemple impresionante ale acestei argumentații în gândirea religioasă, ce însă poate fi detectată în multe alte situații, cu siguranță în subiectele de ficțiune și în considerațiunile noastre retrospective și prospective asupra vieții oamenilor, inclusiv a noastră; că aceasta ar putea fi prezentă chiar și în modul în care auzim tic-tacul unui ceas, ticul fiind un început și tacul un sfârșit, constituind astfel o minusculă geneză și o minusculă Apocalipsă. Intervalul dintre cele două pare a fi structurat, nu cum ar fi un tic-tic, pur și simplu succesiv. Știam însă că s-ar putea ivi dubii serioase despre valabilitatea tuturor acestor ficțiuni și de aceea am presupus că există ceva ce am numit „scepticism clerical”, un obicei mental dezvoltat de oamenii educați pentru a pune la îndoială *bona fides* a acestor instrumente intelectuale pe care am încercat să le descriu – cu scopul de face o diferențiere, în maniera lor și

conform propriilor concepții, între ceea ce ei consideră fapt și ceea ce consideră ficțiune.

Între timp m-am mai gândit la aceste afirmații, fără ca să le îmbunătățesc sau să le adâncesc în vreun fel. Am dat totuși de ideea lui Victor Șklovski despre „sfârșitul iluzoriu”, generat de o șmecherie – cititorul încearcă sentimentul sfârșitului atunci când i se spune, eventual printr-o remarcă finală despre vreme sau despre stepa nesfârșită¹. Faptul că scriitorul se poate baza pe acest gen de răspuns conspirativ ne arată că el și cititorul sunt pregătiți pentru ceea ce pare sfârșitul unei anumite epoci mărunte, anume un roman, povestire sau poem. La fel, cititorii, care doresc mai degrabă sincronism decât simpla cronicitate, dezvoltă aluzii structurate. Poate că simțul nostru de structură (care necesită sfârșituri) derivă din noțiunea de bună închegare în propoziții; suntem predispuși să ne așteptăm la sintaxă în fragmente extinse de limbaj pe care nu le-am putea înțelege fără acel suport structural. Pe scurt, suntem programați să căutăm nu numai continuitate, dar și ceva ce-mi place să denumesc *pleroma*, plinătate, plinătate ce rezultă din împlinire, așa ca atunci când Noul Testament îl încorporează pe cel Vechi, ca pe o succesiune de caractere pe care le materializează, dând astfel înțeles întregii cărți și întregii istorii. Efortul cititorului poate fi mai mult sau mai puțin intens și unele sfârșituri și structuri necesită ceea ce Henry James avea în minte atunci când vorbea despre interpretări ce merg dincolo de „formele simple ale atenției”². Aparent, aceleași forțe sunt utilizate în interpretarea propozițiilor, a intrigilor și vieților. Ne place ca lucrurile să aibă sens. Și, deși acordurile dintre povestitor și ascultător pot varia în caracter de la o cultură la alta, este evident că dorința de armonie și înțelegere este specifică speciei, nu culturii. Desigur, faptul că mulți vor pune sub semnul întrebării interpretările prin care se ajunge la un înțeles ar putea fi specific culturii noastre. Există forme de atenție mai simple, mai rafinate, precum și sfârșituri mai simple sau mai complexe. Dacă nu ar fi

aşa, nu am mai vedea atâta puzderie de oameni trăind în aşteptarea lor.

Sfârşiturile de secole şi, *a fortiori*, de milenii sunt terminale convenabile fie ale lumii, fie ale epocilor. Atracţia lor constă parţial în caracterul lor ciclic – la fel cum sărbătorim zilele de naştere sau alte aniversări – şi parţial în faptul că marchează sau pun în pericol un sfârşit linear. Dar, pentru a da o teribilă importanţă veacurilor şi mileniiilor trebuie să facem parte dintr-o cultură ce acceptă să ia calendarul creştin drept definitiv, în ciuda incompatibilităţii sale cu alte calendare perfect funcţionale. Numai în acest caz trebuie să ne facem probleme despre apropierea mileniului ca final evident a ceva – al unei epoci sau al timpului. Creştinismul a furnizat un sistem de date şi promisiunea unui sfârşit spectaculos al timpului. Textele sale au oferit posibilitatea unor predicţii aritmetice relativ facile privitoare la eventualele date ale sfârşitului. Iar interpretări ce le acceptă pot oricând produce răspunsuri potrivite; oricând ar trăi, măreţul moment va veni suficient de curând pentru ca ei să-l observe şi, dacă este posibil, să-i supravieţuiască.

Tensiunea escatologică se produce în alte tradiţii, deşi pe baze predictive diferite. Punctul final sau cel al unei mari schimbări în istorie sunt precedate de decădere şi urmate, pe lumea asta sau în altă parte, de reînnoire. Nu este surprinzător că şi cei mai sceptici dintre noi asociază anii nouăzeci ai secolului trecut şi probabil şi ai acestuia cu decadenţa, iar aceasta se întâlneşte arareori izolată de speranţele de revigorare. În cartea sa *L'An Mil* (1952), Henri Focillon identifică fenomenul numit „misticism centenar”, caracterizat prin aceea că oamenii (în tradiţia noastră calendaristică) îşi proiectează temerile şi spaimile asupra unor date centenare sau milenare, astfel transformându-le într-un „calendar perpetuu al neliniştii omenesti”. Ar putea fi şi un calendar perpetuu al speranţelor omenesti.

Primii creştinii nu erau singurii care se gândeau la sfârşit sau la iminenţa sa. Pe lângă tradiţia centrală

creştină există, de exemplu, acele cargo-culturi melaneziene – adepţii lor sunt din ce în ce mai săraci, dar vor deveni bogaţi atunci când va sosi mântuirea cu vaporul sau cu avionul cu reacţie. O nouă eră va începe. Asta însă nu se întâmplă niciodată, o caracteristică generală a gândirii apocaliptice sau chiliastice fiind aceea că deziluzia legată de o profeţie nu îi descurajează pe cei credincioşi; urmează procesul pe care Leo Festinger îl numeşte „întărire a grupului” în cartea sa *When Prophecy Fails* (1964). Atunci când profeţiile se dovedesc false, unele spirite mai sceptice vor abandona grupul, dar majoritatea rămân şi se apucă de refăcut calculele. De curând, s-a aflat despre o sectă coreeană care aştepta sfârşitul şi scăparea de groazele acestuia la data de 22 octombrie 1992; au fost însă dezamăgiţi, ca şi o altă sectă coreeană, cu o lună mai înainte. Ambele au de refăcut cifrele; sfârşitul este sigur, numai data poate fi greşită; semnele decăderii sunt clare, înnoirea trebuie să vină, iar cei ce posedă cărţi apocaliptice au la dispoziţie o sumedenie de numere cu care să lucreze.

În cultura noastră, apocalipsele evreieşti şi creştine au fost şi rămân principalele mijloace prin care cercetătorii trasează trecutul şi prezic viitorul ce poate fi observat din propria situaţie temporală, despre care se presupune întotdeauna a fi un punct de cotitură în istorie; altfel n-ar mai merita deranjul. Activitatea studiosilor constă, în mare, în aplicarea modernă a acestor vechi texte, scrise în perioada dintre sfârşitul profeţiilor din Vechiul Testament şi circa 1000 d. Chr.

Naivitatea acestor proceduri îi aşază pe aceştia într-o categorie diferită de cercetătorii Bibliei. Ei se bazează pe presupunerea că ceea ce Sfântul Ioan a scris la Patmos are o aplicaţie directă, imediată şi fără probleme la momentul istoric al celui ce face interpretarea. Cei şapte ani ce ne separă de sfârşitul mileniului corespund cu anii încercărilor, iar cu şapte ani înainte de sfârşit se prevede să aibă loc fenomenul cunoscut ca Răpirea, proorocit în 1 Tesaloniceni 4;17: „Apoi, noi cei vii, cari vom fi rămas, vom fi răpiţi toţi împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe

Domnul în văzduh; și astfel vom fi totdeauna cu Domnul". Răpirea, despre care milioane de oameni, mai ales din America, cred că este iminentă, va fi bruscă; avioanele se vor prăbuși, piloții lor fiind răpiți, iar autostrăzile vor fi un coșmar din cauza mașinilor fără șoferi. Cei răpiți vor privi calm la acestea și la cumplitul masacru ce urmează probabil înaintea sfârșitului general. Nu puține sunt semnele că acesta e pe aproape. Conflicte în Orientul Mijlociu, atacuri nucleare asupra Rusiei (așteptarea acestora nu a fost oprită de destrămarea Uniunii Sovietice). Evreii, spre regretul mai mare sau mai mic al lumii, vor trebui să treacă prin alt Holocaust.

Paul Boyer, care a întocmit un fascinant studiu al spiritului apocaliptic modern american³, subliniază că adepții acestuia reprezintă o forță politică cu suficientă influență pentru a avea un efect real asupra lumii, oferind astfel o ilustrare convingătoare a tezei lui Focillon. În fond, America a avut timp de opt ani un președinte ce credea că trăiește timpul sfârșitului, sperând ca asta să se întâmple pe perioada mandatului său. America are o istorie de așteptări apocaliptice ce merge mult în urmă până la Increase Mather care a prezis distrugerea iminentă a lumii prin foc. Mai târziu a existat un amestec de așteptări naționale – America fusese aleasă să inaugureze noua eră – și dorința de salvare personală. Se pare însă că cea din urmă a învins de mult. Milleriții se așteptau să fie răpiți și purtați prin văzduh la 22 octombrie 1844 și se spune că cel puțin unul dintre ei, afacerist, și-a înstrăinat toate proprietățile pentru ca să fie pregătit, o mișcare necugetată în cariera unui om, repetată recent în Coreea.

Desigur că aceste operațiuni fundamentaliste sunt departe de studiul erudit al Apocalipsei; cercetătorii se interesează de apocaliptica populară, dar nu mai fac singuri predicții numerice; deși, putem aminti că John Napier, care a inventat logaritmii, și Newton, care a explicat mișcările planetelor, și-au consumat mult timp cu această activitate. Scepticismul a învins, însă. Fetele bisericesti din instituții ecleziastice consolidate găsesc de mult cam jenante discuțiile despre sfârșit. Deoarece

documentele fundamentale îl proclamă, nu prea au cum să-l nege, dar se sprijină puternic pe afirmația Sfântului Marcu cum că, deși în zilele acelea „va fi un necaz așa de mare, cum n-a fost de la începutul lumii... până azi” (13.19), trebuie adăugat totuși că „vremea aceea nu a sosit încă”. Cartea Apocalipsei a fost acceptată de canoane cu multă dificultate și, o dată acceptată, i s-a dat o interpretare doctă ce s-a depărtat din ce în ce mai mult de lecturile literale și cifrele apocaliptice, fiind acum adeseori preocupată de Apocalipsă numai ca gen caracteristic unei anume perioade îndepărtate. Nu este ușor pentru o instituție ce a ieșit dintr-o fază carismatică să proclame iminența propriei desființări.

Este interesantă perspectiva teologică ce subliniază marea diferență dintre interpretarea naivă și cea erudită și, mai ales, arată cum oamenii de știință, cu toată învățătura lor, simt că pentru ei, ca și pentru cei neștiutori, există o legătură între ideea de Apocalipsă și termenii și modelele vieților individuale. Așa că repetă, în propriul lor limbaj, afirmația lui Blake, „Atunci începe Judecata de Apoi, iar Viziunea sa este Văzută de Ochiul imaginativ sau de Fiecare conform situației în care se află”. Fiecare om își imaginează propria Apocalipsă; sentimentul nostru de sfârșit își trage originea din neliniștea existențială. În această lumină, sfârșitul este mai degrabă immanent decât iminent.

Astfel de noțiuni sunt mai greu de nutrit decât cea a unui sfârșit general, dedus literalmente dintr-un text infailibil; dar ce îi animă pe credincioși ar putea fi, în principiu, aceeași convingere, anume că a vorbi despre sfârșit înseamnă a vorbi despre o dorință ocultă de a găsi un sens în viață, în tiparele și împlinirea ei. Chiar și scepticii clerici pot avea îndoieli ce le condiționează ideile despre istorie, criză sau moarte. Cei erudiți, spre deosebire de cei neștiutori, au învățat să nu aibă încredere în litera tipărită. Cu toate acestea, ei pot continua să-și proiecteze ideile de decădere și reînnoire pe diverse date calendaristice; își pot percepe propriul moment ca pe un timp de tranziție între acestea. Pentru că, vremurile în care

trăim sunt totdeauna suficient de mizerabile sau, oricum, de tranziție, tocmai potrivite pentru a fi considerate că preced un final.

Nu oricui îi este dat să trăiască sfârșitul unui secol, cu atât mai mult al unui mileniu; cei „privați” pot foarte bine manevra cifrele din Cartea lui Daniel sau din Apocalipsă și ajunge la altă dată potrivită, cum ar fi 1666 sau 1844. Există zeci dintr-acestea ce nu mai pezintă interes pentru cei erudiți, care însă pot împărtăși sentimentul de decădere și tranziție ce tinde să însoțească sfârșiturile de *saecula*, oricând ar avea loc acestea.

Nu este greu să fii satiric la adresa Apocalipsei populare și nici să ignori simpaticele speculații ale teologilor. Mai dificil de ignorat este gradul în care aceste idei și literaturile pe care le prețuim, precum și unele din aserțiunile pe care în mod normal nu le putem pune sub semnul întrebării, sunt impregnate de un spirit apocaliptic ce nu este nici vulgar, nici tehnic. Trebuie să ne întrebăm ce formă ia această impregnare la scriitorii față de care numai cu multă greutate putem să nu fim respectuoși – și care, într-o oarecare măsură, sunt într-adevăr capabili să formeze tradițiile, creative sau critice, în care lucrăm încă.

Forma cea mai influentă de gândire apocaliptică schematică în cercurile laice este, probabil, cea inventată de Gioacchino, călugăr din Fiore, mai apoi dezvoltată în diverse moduri, unele foarte fanteziste. Subiectul este foarte vast și nu pot spune decât puține aici. Gioacchino a formalizat ideea de tranziție; studiind Apocalipsa, a descoperit că între cele trei epoci sau „stadii” – Tatăl, Fiul și Sfântul Duh – va exista un *transitus*. Reinnoirea, într-o formă sau alta, va urma tranziția din „status”-ul prezent. Ar putea fi un mileniu de pace, sau, cum credea Gioacchino, de monahism – o epocă de Grație. Discipolilor lui le-a plăcut să creadă că va exista o Evanghelie Eternă, un nou Nou Testament care îl va întrece pe cel actual, precum acesta l-a depășit pe cel Vechi. Tranziția de la sfârșitul celei de-a treia epoci – sfârșitul întregului timp – va fi, probabil, spre eternitate.

Schema se preta la multe variațiuni. Ca și Gioacchino, adepții săi credeau că trăiesc tranziția dintre epoca Fiului și cea a Sfântului Duh ce trebuia să înceapă, conform calculelor lor, în 1260 (1260 de zile sau trei ani și jumătate, este o perioadă importantă atât în Cartea lui Daniel, cât și în Apocalipsă). Ideile lui Gioacchino, preschimbate în fel și chip, s-au bucurat de o mai largă circulație decât scrierile sale, iar ciudatele și câteodată revoluționarele lor consecințe politice au fost descrise de Norman Cohn⁴ și alții. Mai aproape de scopul nostru se găsește puternica renaștere din secolul al XIX-lea, făcută acum accesibilă nouă mai mult ca înainte de către opera lui Marjorie Reeves și a lui Warwick Gould⁵. Ceea ce urma acum epocilor Tatălui și Fiului avea să fie era Umanității.

Această surprinzător de puternică versiune laică datoră ceva lui Auguste Comte și celor trei ere ale sale, mai mult lui Michelet și, probabil, cel mai mult lui Renan și Georges Sand. Matthew Arnold, poet al tranziției, aflat între două lumi, s-a arătat, firește, interesat. În *Romola*, George Eliot l-a reprezentat foarte corect pe Savonarola ca fiind influențat de ideile lui Gioacchino. Și se prea poate ca parte din ce se spune că ea ar fi preluat de la Comte să vină în schimb din studiul lui Gioacchino.

Marjorie Reeves remarcă foarte ponderat că „gioacchinismul reprezintă numai un curent în șuvoiul de gândire despre istorie din secolul al XIX-lea”; iar dacă, după cum a indicat ea, acesta a înglobat idei din Renan și George Eliot, Huysmans și J. A. Symonds, Havelock Ellis și Möller van der Bruck, atunci nu a fost o forță neglijabilă. A unificat interese aparent disparate, cuibărite în contextul mai larg al ocultismului secolului al XIX-lea din Anglia, din Franța și probabil și din Rusia. Și poate că a contribuit destul de mult la gândirea și sentimentul de „decadență” de la finalul secolului al XIX-lea. Decadența este un subiect complicat și multe tradiții intelectuale mai mult sau mai puțin exotice au contribuit la forma pe care a luat-o în anii nouăzeci ai veacului trecut. O contribuție a fost adusă de interesul timpuriu stârnit de Gioacchino despre care am vorbit deja. Strania recrudescență a

profetului din secolul al XIII-lea și acceptarea sa de către cea mai strălucită parte a intelectualității epocii ar fi putut cu greu avea loc dacă nu ar fi existat o mișcare de opinie generală favorabilă fenomenului. Este semnificativ că Renan, un învățat cu mare autoritate, s-a lăsat fascinat de ce auzise despre aceste idei – în mare parte de la Georges Sand – înainte ca să se apuce să le studieze din înseși scrierile gioacchinite. El a fost interesat nu numai de importanța ideilor respective pentru istoricul medieval, dar și de puterea lor profetică în propria sa epocă. Credea că sprijină idealul „unui stadiu al umanității dincolo de Christos, corespunzând epocii a treia, cea a Sfântului Duh”⁶.

În general, acesta a fost spiritul umanist, optimist al gioacchinismului de la mijlocul secolului al XIX-lea. Înaintând în veac, tipul de atenție acordat profetului s-a modificat: scriitorii *fin-de-siècle* percepeau schema ca printr-o oglindă ocultă. Yeats i-a făcut loc în ciudatul său „Sistem” sincretic, alături de Blake și Nietzsche, alchimie și rozicrucianism. Pentru el, cea de-a treia epocă era cea a triumfului artistului singur într-o lume decadentă – perspectivă ce i-a surâs și lui Wilde. Astfel, Gioacchino a putut fi adaptat la mitul *fin-de-siècle* sau, conform exprimării lui Wilde, la așa-numitul *fin du monde*. Yeats a colecționat profeții despre necazuri iminente, prevestind un mare război mondial și uneori așteptându-l chiar cu interes. Entuziasmat de știrile despre o încăierare din Venezuela, el a invitat un prieten să vină și să-l vadă „luni, să servească ceaiul și poate să facă profeții despre Armaghedon”⁷. La fel, a avansat diverse date pentru Sfârșit, întâi 1900 și apoi 1927.

Autorul decadent arhetipal al perioadei este, fără doar și poate, Huysmans, care, în romanul său *A Rebours*, a furnizat „o evanghelie, un breviar al decadenței”, după cum l-a numit Arthur Symons⁸. Huysmans, scriitor căruia îi lipseau în întregime optimismul sau meliorismul lui Renan sau George Eliot, și l-a însușit pe Gioacchino, așa cum și-a însușit rozicrucianismul, satanismul, liturghiile negre, viziunile cauzate de droguri și pe Schopenhauer.

Vedea epoca sa, chiar viața, ca pe o năpastă și ca decadență; nu împărtășea ideea lui Mallarmé că decadența este un termen corect aplicat în legătură cu unii scriitori latini târzii; se aplica sufletelor omenești și lumii în care sufereau. Huysmans, sau mai degrabă Des Esseintes, eroul din *A Rebours*, a devenit un cult și a influențat scriitori total diferiți cum ar fi Mallarmé și Oscar Wilde. Era figura centrală în acest nou *transitus*, aplicată asupra suferințelor modernității.

D. H. Lawrence, născut în Anglia provincială în 1885, anul publicării volumului *A Rebours*, era pasionat de construirea de sisteme în care l-a incorporat și pe Gioacchino. În felul său, a oferit triadei gioacchinite o interpretare sexualizată: Lege = Femeie, Dragoste = Bărbat, Sfântul Duh = „Căsătoria desăvârșită”. S-a străduit să-l introducă pe Gioacchino într-o carte de istorie școlară pe care a scris-o sub pseudonim. A perceput perioada dintre 1914-18 ca pe o epocă de fatalități și extremă decadență; faimosul capitol al zecelea din *Kangaroo* conține simboluri apocaliptice cunoscute, ca și nuvela *St. Mawr*. Două titluri la care a renunțat pentru *Women in Love* – acel roman de război în care războiul nu este menționat – au fost „Zilele de pe urmă” și „Dies Irae”.

Lawrence nu era singurul care vedea astfel Marele Răzoi. Unora li se părea că războiul va aboli o lume istovită și va introduce una nouă⁹. Dar optimismul apocaliptic cu care mulți tineri, în special artiști, au răspuns la perspectiva bătăliei nu a rezistat experienței următorilor patru ani, iar când speranța s-a frânt, sentimentul de decadență a revenit.

Într-un eseu interesant Helmut E. Gerber susține că anii 1890 au fost văzuți nu numai ca sfârșitul decadent al unei vechi ere, dar și ca pragul unei noi epoci, percepută ca o culminare a unui lung proces istoric și moment de tranziție predestinat. „Observația fundamentală”, afirmă Gerber plin de dreptate, „pare să fie că la finele secolelor... oamenii, artiștii mai ales, sunt infestați de un sentiment al morții, al descompunerii, agoniei, de cădere a vechilor zei, de declin cultural, pe de o parte și de un sentiment de

regenerare, de reînnoire de vreun fel, de cealaltă parte... Decadența autentică este o renaștere¹⁰.

Este o exprimare tranșantă a triplei naturi a fenomenului: tranziție, cu decadență pe de o parte și reînnoire sau renaștere pe de alta. Uneori nu se poate face distincție între decadență și reînnoire sau mai bine zis ele sunt contemporane; decadența *fin-de-siècle* a fost o perioadă de experimente în arte, de dorință de ceva nou. Viena timpului oferă exemple faimoase ale acestei dualități. Existau multe noutăți în arte și în psihanaliză, în timp ce în aer plutea un sentiment de Zi de Apoi. Karl Kraus a scris despre cele din urmă zile ale umanității; Alban Berg și-a adus aminte de ce a spus atunci când a scris *Wozzeck*, o imagine nespus de sumbră a decadenței care totuși a constituit un nou tip de operă¹¹.

Așa stăteau lucrurile în anii de după război. Lawrence a moștenit sentimentul de osândă și cel de regenerare de la sfârșitul anilor nouăzeci și l-a continuat. Wittgenstein, care venea din Viena sfârșitului de veac XIX, a exprimat, la începutul lucrării sale *Investigații filozofice*, sentimentul spenglerian că scrie „într-o epocă de întuneric”. Dar acest sentiment nu este necesar să se moștenească; el poate deriva din observații personale, pentru că vremurile sunt întotdeauna suficient de întunecate pentru ca spiritele independente să aibă același tip de percepție. Frederic Jameson, evanghelistul postmodernismului (idee ce totuși datorează ceva tradiției tranziției), vorbește despre propria noastră „pierdere de afect”, specifică sfârșitului de secol, dar crede, cum mulți au crezut înaintea lui, că a dat de ceva ce se petrece acum pentru prima dată, că este consecința intrării noastre în faza finală a capitalismului (o perspectivă sau speranță cel puțin la fel de veche ca Engels). Marxist utopic mărturisit, el probabil mai așteaptă încă o epocă nouă, o înnoire. Morala este că oricât de sofisticată ar fi poziția noastră intelectuală, suntem întotdeauna cumva gata pentru sfârșit și pentru început; identificăm instantaneu momentul nostru cu unul de tranziție.

Deci, tranziția este termenul cheie și îi recunoaștem prezența sau începutul datorită inconfundabilelor semne de decadență. Desigur că aceste semne sau simptome vor varia în funcție de vremuri; cele din epoca noastră nu vor fi la fel cu cele din timpul lui Huysmans. Totuși, oamenii interesați de arte vor găsi întotdeauna o anume analogie între deliberata delicvescență stilistică și o decadență mai generală, politică, socială sau morală, cum s-a întâmplat la sfârșitul secolului al XIX-lea. În anul dizgrației lui Wilde, Max Nordau a afirmat, cum bine se știe, că ceea ce se întâmpla în arte era un simptom de degenerare patologică în cei ce le practicau. În unele privințe, se poate spune că artiștii înșiși au avut opinii asemănătoare; ideea de *poète maudit* s-a încetățenit; Yeats și-a ridicat în slăvi Generația Tragică. Există o avangardă de artiști, oameni ce urau știința, burghezia, masele – alienați de societate și, în ochii burgheziei dezgustate și ai maselor, asociați cultului homosexualității, alcoolismului și religiilor exotice. Stiluri noi în artă implicau stiluri noi în moralitate. Din cauza proceselor lui Wilde, Arthur Symonds a schimbat titlul faimoasei sale cărți din *The Decadent Movement in Literature* în *The Symbolist Movement in Literature*¹². El a vorbit despre literatura timpului ca despre „o nouă boală frumoasă și interesantă”, deosebindu-se de Nordau numai prin aceea că o admira. Câteodată el muta acuzația de decadență către adversari – masele care îi priveau pe artiști ca pe niște paria. Nu trebuie să ai de-a face cu acești *Massenmenschen*. Totuși, un timp decadența a fost practic sinonimul frumuseții moderne, frumuseții simboliste, pentru că la vremea aceea modernul în artă se distingea cu greu de Simbolism, iar Simbolismul era decadent.

O bună parte din comportamentul ostentativ modernist-decadent s-a modificat cu prudență după procesele intentate lui Wilde în 1895, cu toate că multe aspecte au supraviețuit acestora, și nu în ultimul rând disprețul față de mase. Acesta este în parte răspunzător pentru aparentul paradox că avangarda anilor de după război a combinat inovația în artă cu reacția politică, chiar cu

fascismul, respingerea educației universale și așa mai departe, toate exprimate în diverse forme de scriitori moderni precum Lawrence, Pound, Eliot și Wyndham Lewis. Evelyn Waugh, prea tânăr pentru a fi experimentat pe propria piele speranțele apocaliptice și dezamăgirile războiului¹³ și-a intitulat primul roman (1928) *Decline and Fall*; următorul, (1930) *Vile Bodies* satirizează comportamentul decadent și sfârșește cu un război global. Tratatul comic al temelor decadente continuă cu *A Handful of Dust*, 1934. Lawrence nu a insistat mai puțin asupra decadenței în anii douăzeci decât în cei anteriori. De fapt, siguranța sa apocaliptică a sporit și s-a îmbogățit în detalii; *Amantul Doamnei Chatterley* este o carte profund apocaliptică. Iar ultima carte a lui Lawrence a fost intitulată *Apocalypse*.

Avem de-a face cu un set de noțiuni *fin-de-siècle* diferit, dar comparabil. Ne gândim la modernism ca la o perioadă trecută ce s-a terminat în 1939 și a avut anii de glorie pe la 1920. A fost o întreprindere vastă și complexă, incluzând atât nihilismul dadaismului și rafinamentul lui Mallarmé – Cartea ca final al lumii –, cât și cripticul enciclopedism al lui Pound. Modernismul a fost experimental în toate artele; convingerea de decadență mergea împreună cu sentimentul că artele și istoria lor se regenerau. Unele forme de modernism au căutat să elimine decadența restaurând (sau inventând) tradiții pierdute; altele doreau să o atingă rupând cu trecutul.

Fără îndoială că există tot atât de multe postmodernisme cât modernisme. Au în comun un sentiment de superioritate față de modern, de fapt, față de tot trecutul – ce poate fi folosit după bunul plac, adesea parodic sau ignorat. Postmoderniștii posedă propria lor metodă de marcarea a tradiției și sărbătorească pierderea înșelătoarelor *grands récits* ce caracterizau nu numai modernismul, dar și trecutul sau trecuturile sale. Sensul mai vechi al decadenței depinde de unul dintre acele *récits* și acum poate fi înțeles. Ideea *fin-de-siècle* a artistului ca *maudit*, exilat de comunitatea vulgară – moștenită de la romantism și căpătând o expresie mai intensă – este și ea supusă

atacului. Postmodernul este antimodernist; modernismul înseamnă vechea epocă din care am ieșit sau de care ne depărtăm. Moderniștii sunt acuzați de rasism, anti-feminism și alte atitudini deplorabile. Unele din acuze sunt corecte, dar vin uneori însoțite de un egalitarism ranchiunos, o negare a valorilor distinctive pe care moderniștii ar fi putut pe bună dreptate să le respingă ca fiind o probă de gândire decadentă gregară.

Ar fi o prostie să arbitrăm între aceste perioade; totuși, este adevărat că, în ciuda tuturor diferențelor și a divergențelor dintre nou și vechi, există calități comune. Decadența continuă să fie creatoare în *The Waste Land*; poem în sine apocaliptic, „Tărâmul pustiu” reprezintă o decadență a extremului rafinament, cât și cea a unei populații adâncite în vulgaritățile sărăciei și promiscuității. În caracterul său fragmentar și în utilizarea parodiei există însă un fel de pre-ecou al tehnicilor moderniste. Prin sfidarea legăturilor temporale, poemul anticipează și întrebările postmoderniste referitoare la cauzalitate, la ceea ce se numește timp public.

Este cu siguranță adevărat însă că există o repetiție, un model de răspunsuri care poate fi găsit, dacă ne arătăm suficient de atenți, în cele mai recente – mai sceptice și mai rafinate – forme de răspuns, ca și în cele mai timpurii pe care le cunoaștem. Foucault a impresionat lumea anunțând sfârșitul omului, moartea unei epoci ce nutrea acea idee. Moartea autorului, o dispariție mult mai puțin semnificativă, este acum anunțată ca un fapt de rutină. Fie că acceptăm sau nu aceste afirmații, ele sunt, neîndoielnic, anunțuri că ceva greșit, chiar decadent – pentru că ideea de autor este ceva ce s-a dezvoltat târziu și de o manieră puțin binevenită – a fost depășit; că a avut loc o tranziție, chiar în momentul când Foucault sau oricare altul, s-a întâmplat să fie martor prin preajmă și să-l explice. Abandonarea acelor *grands récits*, pe care am amintit-o mai înainte, este un alt exemplu de anunțare a unei perioade, de moarte a epocii vechi și început al uneia noi. Ca să ne exprimăm altfel, când am atins ceea ce Lyotard numește „incredulitate față de metanarative” cu

siguranță că am deschis o eră nouă. Dacă, în plus, negăm orice fel de istorie cu sfârșit direcționat am eliminat din punct de vedere apocaliptic gândirea de acest gen; dacă dezbatem validitatea investigațiilor filozofice tradiționale începem o nouă epocă în filozofie sau suntem în tranziție către aceasta. Dacă susținem că lunga istorie a capitalismului a ajuns la capăt și că suferim, în consecință, de „pierderea afectului“, explicăm decadența și așteptăm reînnoirea în tranziție.

Nu este greu de observat că, fie că ne aflăm într-o epocă de tranziție sau nu, perioada noastră este intens interesată de așa ceva. Lucrările lui Marshall McLuhan, acum aproape uitate sub asaltul de teorii culturale tranziționale, se ocupau aproape în întregime de tranziție. Un post-modernist hotărât ca Thomas Docherty ridiculizează, ca fiind necinstită, „concepția simplu modernistă a tradiției“ și susține că postmodernismul țintește la a face de nerecunoscut „mereu deja cunoscutul“¹⁴; spunând asta, el proclamă, nu în termeni întru totul originali, o altă tranziție, o altă ieșire din decadență.

Într-o manieră similară, dar poate mai de ajutor, ideea de decadență poate fi utilizată cu seriozitate de cei ce deplâng ravagiile făcute de tehnologie, poluarea atmosferei, distrugerea pădurilor, riscurile tehnologiei nucleare. Este, într-adevăr, remarcabil că atât de mulți oameni pot ignora aceste indicii adevărate în favoarea studiului fundamentalist al textelor vechi, sau respinge discursul referitor la „verzi“ ca fiind deja cunoscut. Știm că cei cuprinși de astfel de griji nu sunt mai neliniștiți decât observatorii medievali care vedeau bătălii în ceruri și se temeau de sfârșitul ce se apropie; dar mai știm că teama lor este reală, că s-ar putea să nu existe nici un fel de mântuire de suferința prin care trec; oricum, îi putem menționa pe lista moderniştilor care simt tranziția pentru alte motive și se tem de sfârșit.

Aceste răsturnări și modificări de atenție nu pot să ne împiedice să vedem modelul – ce are momentul prezent, acești ultimi ani ai secolului (acea epocă artificială), – comun cu decadența secolului trecut, de fapt cu toți cei de

odinioară care au recunoscut tranziția și s-au temut de ea sau au așteptat sfârșitul. De-a lungul istoriei, cei care au marcat epocile – epoca de aur, de argint, de bronz, de fier – au fost conștienți de ce înseamnă să trăiești pe timp de criză. Nu știu cu siguranță dacă acest sentiment s-a intensificat, dacă a devenit mai acut o dată cu apariția modernismului, căci pentru a-i scrie istoria ar trebui să vorbim de Kierkegaard, Sartre, Jaspers. Dar sentimentul există, iar insuccesul scepticismului l-ar putea exacerba pentru noi toți, acum, la finalul unui secol și al unui mileniu. În cele din urmă, se pare că așteptăm și intuim sfârșitul în propriile noastre vieți.

NOTE

1. „La construction de la nouvelle et du roman“, trad. lui Țvetan TODOROV în a sa *Théorie de la littérature* (Paris, 1966), 170-96.
2. Argumentația din acest paragraf se găsește în lucrarea mea „Sensing Endings“, *Nineteenth-Century Fiction*, 33 (1978), 144-58.
3. *When Time Shall be no More* (Cambridge, Mass., 1992).
4. *The Pursuit of the Millennium*, ed. a doua, (Londra, 1961).
5. Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969); Joachim of Fiore and the Prophetic Future (Londra, 1976); Marjorie REEVES și Warwick GOULD, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel* (Oxford, 1987). Și Bernard MCGINN, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (New York, 1985).
6. REEVES și GOULD, *Joachim of Fiore*, 139.
7. *Ibid.*, 139.
8. *The Symbolist Movement in Literature* (New York, 1958), 76.
9. Vezi Modris EKSTEINS, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Boston, 1989).
10. „The Nineties: Beginning, End or Transition?“ în R. ELLMANN, ed., *Edwardians and Late Victorians*, English Institute Essays (New York, 1959, 1960), 50-79.
11. David P. SCHROEDER, „Opera, Apocalypse and the Dance of Death“, *Mosaic* 25/1 (Iarna, 1992), 91-105.

12. R. K. R. THORNTON, „Decadence in Later Nineteenth-Century England”, in *Decadence and the 1890s*, ed. I. Fletcher (Londra, 1979), 15-29.

13. Vezi EKSTEINS, *Rites of Spring*, n.9.

14. *After Theory: Postmodernism/Post-Marxism* (Londra, 1990), 198.

Adorno sau târziul însuși

Edward W. Said

Începuturile se situează, bineînțeles, în primul moment al oricărei întreprinderi și în majoritatea cazurilor exprimă speranță și un sentiment de așteptare înfrigurată. De obicei, începuturile se asociază cu tinerețea, nu cu bătrânețea, deși literatura, muzica și arta, în general, sunt pline de exemple concludente de reînnoire, de reîncepere, găsite în opera artiștilor mai vârstnici. De pildă, se spune pe drept cuvânt că Verdi a inițiat ceva nou cu *Othello* și *Falstaff*, ambele opere fiind scrise la mai bine de șaptezeci de ani, spre optzeci. Gânditori ciclici, precum Vico și Ibn Khaldun (iar în epoca noastră Northrop Frye), asociază sfârșiturile cu începuturile. Decrepitudinea dinastiei din *Mugaddimah* de Ibn Khaldun, disperarea cumplită și sălbăticia reflecției pe care Vico le descrie în relatarea sa despre războaiele civile, toate acestea îngroapă o veche stare de lucruri pentru ca una nouă să înceapă. Ciclul de toamnă și iarnă despre care Frye vorbește în *The Anatomy of Criticism* dă naștere inevitabil primăverii și verii, în mod mai mult sau mai puțin continuu.

În toate aceste cazuri se poate fie ajunge din nou la începuturi, fie recupera. Nu există absolut nici o finalitate implicită în această idee: de aici, optimismul și speranța care, pentru a vorbi aiudoma cuiva care are sentimente mult mai aprinse pentru dimineți decât pentru seri, reprezintă cam același tip de creștere în energie și aștep-

tare pe care o simțim la începutul unei noi zile, ale cărei perspective par a se înălța din întunericul și obscuritatea chiar și a celei mai nefericite nopți.

Spre deosebire de sfârșiturile acestui tip în general ciclic, adică sfârșiturile ce sunt parte integrantă dintr-un model recurent de naștere, moarte și renaștere, există sfârșituri cu o finalitate mai mult sau mai puțin terminală. Evident, acestea au loc după un început timpuriu, dar percepem în ele mult mai mult decât caracterul concludent al morții, al unei cadențe absolute și irevocabile pentru care începuturile nu au, în cel mai bun caz, decât un șarm distant și chiar ironic. Despre acestea doresc să vorbesc în cele de față.

Puțini scriitori, după știința mea, s-au concentrat atât de puternic și neabătut asupra dificultăților finalului vieții ca Swift. În Cartea a III-a din *Călătoriile lui Gulliver* ciudatul neam Struldbrugg începe prin a-i deschide lui Gulliver o perspectivă foarte plăcută, el închipuindu-și că nemurirea acestor rare creaturi le garantează tot felul de privilegii și unghiuri de vedere; apoi, el purcede, în zadar, la a-și închipui cum aceste ființe miraculoase îl vor ajuta să obțină zeci de avantaje. Împreună, își face el vise, se vor opune corupției timpului și „degenerării neamului omenesc” și, fără nici un fel de justificare, cu excepția propriei credulități și a egoismului său, începe să-și imagineze cât de bine va trăi dacă, la fel precum cei din neamul Struldbrugg, s-ar putea elibera de amenințarea morții. Când, finalmente, i se spune adevărul despre aceste creaturi nenorocite, se simte foarte deziluzionat. Nemurirea, departe de le aduce salvarea și luminarea, le aruncă pe cap o sumă întreagă de nenorociri. Își pierde dinții și părul, precum și memoria și dorința. O dată trecuți de nouăzeci de ani, din cauză că limba se schimbă de la generație la generație, nu mai pot comunica deloc cu nimeni. Și toate acestea sunt precedate de un dezastruos proces de decrepitudine fizică, morală și mentală despre care îți face rău să citești:

„ei aveau nu numai nebuniile și infirmitățile altor bătrâni, dar și multe altele pe deasupra, ce se trăgeau din groaznica

perspectivă de a fi nemuritor. Nu erau numai încăpățânați, răutăcioși, morocănoși, vanitoși și palavragli; dar și incapabili de prietenie și pierduți pentru orice fel de afecțiune normală care niciodată nu mergea mai departe de nepoți. Invidia și dorințele neputincioase sunt pasiunile lor precumpănitoare. Dar obiectele asupra cărora invidia lor pare a se îndrepta în primul rând sunt viciile celor mai tineri și moartea celor vârstnici”¹.

Ni-l putem imagina cu ușurință pe Swift, cu fiorosul său conservatorism și fatalism creștin, aproape bucurându-se de această oribilă prezentare a bătrâneții. Dar, deși atât cei din neamul Struldbrugg, cât și Gulliver tânjesc după moarte ca rezultat al acestor îngrozitoare circumstanțe, ceea ce atrage cu precădere atenția cititorului laic modern este portretul făcut bătrâneții de către Swift. În mod categoric, când ești bătrân nu există modalitate de a te eschiva de la apropierea sfârșitului, iar la drept vorbind, în final nu mai rămâne practic nimic altceva decât sfârșitul, fără nici un fel de satisfacție reală sau presupusă în cele din urmă. Strania forță a acestei viziuni este comprimată în portretul făcut de Swift muribunzilor Struldbruggs care rămân agățați de sfârșit fără să simtă însă finalitatea morții. Această situație groaznică, dar potențial comică l-a atras pe unul dintre discipolii moderni ai lui Swift, Samuel Beckett, multe personaje ale sale fiind, de fapt, echivalente ale celor din neamul Struldbrugg. În aceste condiții, a fi bătrân înseamnă a pierde contactul cu începutul, a fi abandonat într-un loc și într-un timp fără drept de apel la speranță sau entuziasm. De aici, *Endgame*.

Tactica lui Swift este transparentă. Sfârșiturile sunt suficient de neplăcute fără ca să mai încercăm să le amânăm, pare a spune el, și, de aceea, cu cât acceptăm mai degrabă inevitabilul, cu atât va părea mai puțin dureros. Oferind neamului Struldbrugg prea multă viață, dar fără atributele legendare ale nemuririi (tinerețe veșnică, de exemplu), Swift le permite cititorilor, într-un fel de mișcare sadică cu încetinitorul, să tragă cu ochiul la ce înseamnă să aștepți sfârșitul. Rezultatul, aproape prin inadvertență, este o neplăcută anatomie a finalului

prezentată lui Gulliver de relatările asupra neamului Struldrugg și confirmată de întâlnirea cu aceștia. După cum spuneam, în piesele și romanele sale, Beckett se inspiră din această experiență, extinzând-o cu remarcabilă inventivitate. Ca și Swift, Beckett este sever și minimalist: sfârșiturile sunt comice pentru că în astfel de momente strădaniile și pretențiile omenești posedă un fel de inutilitate lucidă ce poate fi amuzantă.

În afară de Beckett mai există o listă întreagă de scriitori moderni fascinați de sfârșituri. Includ aici figuri *fin-de-siècle* precum Wilde și Huysmans, precum și scriitori ca Mann, Eliot, Proust, Yeats, pentru care mortalitatea poartă în sine o încărcătură considerabilă de tristețe și nostalgie. Totuși, aceștia se deosebesc de Swift și Beckett prin aceea că sentimentul lor despre sfârșit este îndulcit de o rază de mântuire, anume că prin îmbătrânire se capătă o viziune specifică sau un nou și mai complet simțământ al plenitudinii vieții, sau ca în cazul lui Proust, că prin artă omul ar putea supraviețui morții. O carte ce m-a impresionat profund acum vreo douăzeci de ani când am citit-o, – *Reality and the Heroic Pattern: Last Plays of Ibsen, Shakespeare and Sophocles*² de David Grene – exprimă acest argument foarte convingător. Ibsen, spune Grene, folosește ultimele piese pentru a înțelege greșelile, eșecurile și rănilor din viața unei persoane, permițând viziunii spre înapoi să producă o perspectivă nouă, integratoare asupra întregului. Prin asta, lucrările lui Ibsen *John Gabriel Borkman* și *Când noi, morții, ne sculăm* ne aduc aminte de *Furtuna*, *Cymbeline* și *Poveste de iarnă*, care, la rândul lor ne trimit la *Aiax* și *Filoctet*. Tragedia este un instrument ce permite viziunea finală în maniere nepermise pe cale intelectuală, ci numai estetică. Și în acest caz arta este mântuitoare.

Pentru Ibsen, la fel ca și pentru ceilalți scriitori moderniști la care m-am referit, timpul personal corespunde timpului general, iar sfârșeala personală și sănătatea deteriorată lipsurilor, pericolelor, amenințărilor și înjosirilor modernității însăși. O bună parte (poate prea mult) din ceea ce s-a scris despre mișcarea modernistă a subliniat

această circulație dintre individual și general. Paradoxal, modernismul a început să pară nu atât o mișcare a noului, ci mai degrabă a îmbătrânirii și sfârșitului, un fel de „Bătrânețe maimuțărindu-se în chip de Junete“, pentru a-l cita pe Hardy în *Jude neștiutul*. Căci, într-adevăr, figura din roman a fiului lui Jude, Little Father Time, pare o alegorie a modernismului cu acceleratul său sentiment al declinului și gesturile compensatorii de recapitulare și incluziune. Totuși, pentru Hardy, micul băiețel reprezintă anevoie un simbol de mântuire într-o proporție mai mare decât, să zicem, un sturz negru. Chestiune evidentă la prima apariție a lui Little Father Time, cu trenul, când este întâmpinat de Jude și de Sue.

„Era Bătrânețea maimuțărindu-se în chip de Junete, dar făcând-o atât de prost încât eul său adevărat țâșnea prin crăpături. Un tumult venind din vechi ani de noapte părea, când și când, să ia copilul pe sus în această viață-dimineată a sa, iar chipul îl privea în urmă spre un imens Atlantic al Timpului, aparent nepăsător la ce vede.

Când ceilalți călători închiseră ochii, ceea ce făcură rând pe rând – chiar și pisoiașul încolăcindu-se în coș, ostenit de joaca-i în loc strâmt – băiatul rămase la fel ca mai înainte. Părea atunci de două ori mai treaz, ca o Divinitate înrobătă și pipernicită, stând pasiv și privind-și tovarășii de drum ca și când le-ar fi văzut viețile întregi, iar nu figurile prezente“³.

Micuțul Jude nu reprezintă atât o senescență prematură, ci mai degrabă un montaj de începuturi și sfârșituri, o improbabilă aglomerare de tinerețe și bătrânețe, a cărei divinitate – cuvântul sună sinistru aici – constă în a fi în stare să se judece pe sine și pe alții. Mai târziu, când emite o judecată asupra propriei persoane și fraților mai mici, rezultatul este o sinucidere colectivă, ceea ce vrea să spună, cred, că un amestec așa de scandalos de extremă tinerețe și extremă bătrânețe, nu are șanse să supraviețuiască prea mult.

Totuși, există sfârșit și supraviețuire împreună și despre ele aș dori să vorbesc în continuare. Pentru motive pe care le voi clarifica imediat, am numit această destul de

singulară modalitate estetică modernă stil întârziat, expresie al cărei înțeles i-a oferit o gamă fascinantă de referințe lui Theodor Adorno; el o utilizează cel mai percutant și memorabil într-un fragment de eseu intitulat „Spätstil Beethovens”, datat din 1937, dar inclus într-o colecție din 1964 a eseurilor sale muzicale, *Moments musicaux*⁴. Pentru Adorno, mai mult decât pentru oricine altcineva care a discutat despre ultimele opere ale lui Beethoven, aceste compoziții ce aparțin așa-numitei a treia perioade (ultimele cinci sonate de pian, Simfonia a IX-a, *Missa Solemnis*, ultimele șase cvartete de coarde, câteva bagatele pentru pian), adică operele beethoveniene în stil târziu constituie un eveniment în istoria culturii moderne: un moment în care artistul, pe deplin stăpân pe mediu, abandonează totuși comunicarea cu lumea burgheză din care face parte, realizând cu aceasta o relație contradictorie, alienată. Unul dintre cele mai extraordinare eseuri ale lui Adorno, inclus în aceeași colecție cu fragmentul despre stilul târziu, se referă la *Missa Solemnis*⁵, pe care o numește o capodoperă alienată (*Verfremdetes Hauptwerk*) din cauza dificultății sale, a arhaismelor și reevaluării straniu subiective a Liturghiei.

Ce are Adorno de spus în voluminoasele sale scrieri (el a murit în 1969) despre un Beethoven la sfârșitul carierei, este clar o construcție ce-i servește drept un fel de punct de început pentru toate analizele muzicale următoare. Rose Subotnik, muzicolog american, a făcut un studiu extins asupra construcției beethoveniene târzii și a arătat imensa influență a acesteia asupra operei lui Adorno, de la un capăt la altul al carierei sale⁶. Figura compozitorului, ce îmbătrânește surd și izolat, a reprezentat pentru el un simbol cultural atât de puternic încât apare ca parte a contribuției lui Adorno la *Doctor Faustus* al lui Thomas Mann, unde, la începutul romanului, tânărul Adrian Leverkühn este impresionat de o conferință despre perioada ultimă a lui Beethoven ținută de Wendell Kretschmer:

„Arta lui Beethoven se autodepășise, se ridicase dincolo de ținuturile locuite ale tradiției, chiar înaintea privirilor uluite ale oamenilor, în sfere pe deplin, categoric și indubitabil numai ale individualului – un eu izolat dureros în absolut, izolat și de simțăminte prin pierderea auzului; prinț însingurat al unui ținut al spiritelor de unde, acum, nu venea decât o boare înghețată iscată pentru a îngrozi pe majoritatea contemporanilor săi cei mai deschiși, ce erau înspăimântați de aceste mesaje din care numai uneori, din când în când, puteau înțelege ceva”⁷.

Este un exemplu de Adorno în formă pură. În el se găsește eroism, dar și intransigență. Nimic din esența lui Beethoven târziu nu se poate reduce la noțiunea de artă ca document, adică la o citire a muzicii ce plasează accentul pe „realitatea ce răzbate” în forma istoriei sau a simțământului compozitorului legat de moartea sa iminentă. Pentru că „astfel”, subliniind operele ca expresie a personalității lui Beethoven, Adorno spune că „lucrările târzii sunt împinse la fruntariile exterioare ale artei, în vecinătatea documentului. De fapt, studii ale compozițiilor finale ale lui Beethoven omit rareori referiri la biografie sau destin. Ca și când, confruntată cu demnitatea morții omenesci, teoria artei s-ar fi dezbrăcat de drepturi și ar fi abdicat în favoarea realității”⁸.

Moartea iminentă este acolo, desigur, și nu poate fi negată. Dar Adorno pune accentul pe legea formală a ultimului mod compozițional al lui Beethoven prin care vrea să sublinieze drepturile esteticului. Această lege se vedește a fi un straniu amalgam de subiectivitate și convenționalitate, evident în acele formule cum ar fi „secvențe de tremolouri decorative, cadențe și fiorituri”. Într-o formulare extrem de puternică a relației dintre convenție și subiectivitate, Adorno spune următoarele:

„Legea se relevă cu precizie în gândul morții... Moartea este impusă numai creaturilor făcute, nu operelor de artă și de aceea a apărut în artă numai ca un mod deviat, ca o alegorie... Puterea subiectivității în operele de artă târzii este gestul irascibil prin care își la rămas bun de la operele însăși. Le

sparge legăturile nu pentru a se exprima, ci pentru ca, fără de expresie, să alunge impresia de artă. Din operele în sine nu lasă în urmă decât fragmente și se mărturisește, ca un cifru, numai prin spațiile albe din care s-a desfăcut. Atinsă de moarte, mâna maestrului eliberează masa de material pe care a format-o; rupturile și fisurile sale, mărturiile ale neputinței eului confruntat cu Ființarea, sunt lucrarea sa finală (*der endlichen Ohnmacht des Ichs vorm Seienden, sind ihr letztes Werk*)⁹.

Este ușor să-ți pierzi răbdarea în fața unei astfel de scriituri, dar, ca de altfel în tot ce ține de Adorno, stilul său dens și extrem de alambicat se bazează, de obicei, pe o perspectivă deosebit de proaspătă, plastică și directă, oferind materie interpretativă remarcabilă dacă cititorul are suficientă răbdare. Ce l-a fascinat pe Adorno în opera târzie a lui Beethoven este caracterul episodic al acesteia, aparenta sa nepăsare față de propria continuitate. Comparați dezvoltările unor lucrări cum ar fi *Eroica* sau Concertul de pian numărul trei, pe de o parte, și lucrarea opus 110 sau *Hammerklavier* pe de altă parte, și veți fi uluiți de logica total convingătoare și integratoare a primelor și caracterul oarecum distrat, adeseori improvizat al celorlalte. Tema de deschidere a sonatei treizeci și una este foarte greoi spațiată, iar atunci când se pornește după tremolo, acompaniamentul – o figură de novice, aproape stângaci repetitivă – este, cum bine spune Adorno, „nestingherit primitiv”. Și așa este în operele târzii, o scriitură polifonică masivă de genul cel mai abscons și dificil alternând cu ceea ce Adorno numește „convenții”, care sunt adesea elemente retorice aparent nemotivate cum ar fi tremolourile sau apogiaturile, al căror rol în lucrare pare neintegrat în structură. „Opera sa târzie rămâne un proces, dar nu în dezvoltare; ci mai degrabă un foc molipsitor între extreme ce nu mai oferă nici o zonă sigură de mijloc, sau armonie a spontaneității”¹⁰. Astfel, precum spune Kretschmer în cartea *Doctor Faustus* a lui Mann, lucrările târzii ale lui Beethoven dau adesea impresia de neterminat, subiect pe care avântatul profesor al lui

Adrian Leverkühn îl discută prelung și cu ingeniozitate în dizertația sa despre cele două mișcări ale opusului 111.

Teza lui Adorno este că toate acestea se sprijină pe două elemente ale mortalității: că atunci când era tânăr lucrările lui Beethoven erau viguroase și *durchcomponiert*, în timp ele devenind mai capricioase și excentrice; în al doilea rând, fiind mai bătrân și în pragul morții, Beethoven realizează, după cum arată Subotnik, că opera sa nu reușește nici măcar să atingă „o dualitate kantiană pentru care nu se poate concepe nici o sinteză (dar este, de fapt) rămășița unei sinteze, vestigiul unui individ dureros conștient de întreg și în consecință de supraviețuirea ce i-a scăpat mereu”¹¹. De aceea, lucrările târzii ale lui Beethoven comunică un simțământ tragic în ciuda irascibilității lor; citându-l pe Adorno despre *Missa*, Subotnik ne aduce aminte că „tristețea pe care o detectează în stilul târziu al lui Beethoven (apare) acolo unde eșecul (devine) într-o proporție covârșitoare măsura succesului”¹². Cât de exact și emoționant descoperă Adorno acest lucru apare evident la sfârșitul fragmentului despre stilul târziu al lui Beethoven. Remarcând că la Beethoven, ca și la Goethe, există o imensitate de „material nestăpănit”, el observă în continuare că în sonatele târzii, convențiile, de exemplu, sunt „fracturate”, principalul avânt al compoziției fiind lăsat să cadă abandonat, ca ciudatele recitative ce precedă fugile în opus 106 și 110. Cât despre marile unisonuri (*Simfonia a IX-a* sau *Missa*) ele stau alături de mari ansambluri polifonice. Adorno adaugă apoi:

„Subiectivitatea este aceea care adună forțat laolaltă extremele în mișcare, umple densa polifonie cu tensiunile sale, o rupe prin *unisonuri*, apoi se degajează, lăsând tonul gol în urmă; care stabilește simpla frază ca pe un monument la ce a fost, marcând o subiectivitate împletită. Cezurile, bruste discontinuități care, mai mult decât orice, îl caracterizează pe Beethoven târziu, sunt acele momente de rupere; lucrarea tace atunci când este lăsată în urmă și își întoarce goliciunea spre exterior”¹³.

Adorno descrie aici modalitatea în care Beethoven pare a-și sălăslui lucrările târzii ca o personalitate ce se lamentează, ori întrucâtva simțitoare, ca mai apoi să lase lucrarea sau fraza din ea incompletă, brusc și abrupt abandonată în urmă, ca în deschiderea Cvartetului în Fa major sau diversele pauze din mișcarea lentă a opusului 106. Sentimentul de părăsire este extrem de acut în comparație cu calitatea irezistibilă și necurmată a lucrărilor din a doua perioadă cum ar fi Simfonia a V-a, unde în momente cum ar fi finalul părții a patra, Beethoven pare să nu se poată despărți de piesă. În concluzie, Adorno afirmă că stilul operelor târzii este atât subiectiv, cât și obiectiv:

„Obiectiv este peisajul fragmentat, subiectivă este lumina în care – singur – strălucește și prinde viață. El nu realizează sinteza lor armonioasă. Ca putere a disocierii, el le desparte în timp, poate pentru a le păstra pentru eternitate. În istoria artei, lucrările târzii sunt o catastrofă”¹⁴.

Esențial aici, ca mereu în cazul lui Adorno, este să încerci să determini ce dă coeziune lucrărilor, făcându-le mai mult decât o colecție de fragmente. Aici Adorno atinge punctul cel mai paradoxal: nu poți spune ce unește părțile decât invocând „figura pe care o creează împreună”. Nu poți nici minimaliza diferențele dintre părți și, se pare, nu poți nici *numi* unitatea sau să-i dai o identitate specifică care ar reduce atunci forța sa catastrofală. Astfel, puterea stilului târziu al lui Beethoven este negativă sau, mai degrabă, constă în negativitate: acolo unde te-ai aștepta la serenitate și maturitate, descoperi o provocare zbârlită, greoaie și încăpățânată, poate chiar inumană. „Maturitatea operelor târzii”, afirmă Adorno, „nu seamănă cu cea găsită în fructe. Acestea nu sunt... rotunde, ci brăzdate, chiar distruse. Lipsite de dulceață, amare și țepoase, nu se lasă pur și simplu savurate”¹⁵. Operele târzii ale lui Beethoven rămân necatalogate: nu se potrivesc în nici o schemă și nu pot fi reconciliate sau soluționate de vreme ce indecizia și fragmentaritatea lor nesintetizată sunt constitutive, nu ornamentale sau simbolizând altceva.

Compozițiile târzii ale lui Beethoven sunt despre, de fapt, sunt chiar o „totalitate pierdută” și, în consecință, catastrofice.

Aici ne putem întoarce la noțiunea de „târziu”. Târziu pentru ce? ne vine să întrebăm. Criticul american Harold Bloom a dezvoltat o teorie interesantă despre creația poetică bazată pe ceea ce el numește „întârziere”¹⁶. Toți poeții, spune el, sunt bântuiți de marii lor predecesori, așa cum Wordsworth era de Milton, iar Milton de Homer și Virgiliu. Poezia este, de aceea, o artă antitetică, de vreme ce poeții scriu contra antecedentilor lor: *The Prelude* este o rescriere și o denaturare a operei *Paradise Lost*. În aceeași linie de idei, critica înseamnă o citire eronată deoarece criticii vin după poeți. Există o asemănare în această chestiune între Bloom și Adorno, cu excepția faptului că pentru Adorno „târziul” include ideea de supraviețuire dincolo de ceea ce este acceptabil și normal; în plus, târziul cuprinde ideea că nu se poate merge dincolo de târziu, nici prin transcendență, nici elevându-ne deasupra târziului, ci mai degrabă adâncind târziul. În cartea sa *Filozofia muzicii moderne*, Adorno spune că Schoenberg a prelungit în principal neînțelegerile, negările și imobilitățile lui Beethoven târziu¹⁷.

Încă două argumente. Motivul pentru care stilul târziu al lui Beethoven l-a fascinat într-atât pe Adorno în toate scrierile sale constă în faptul că, într-o manieră total paradoxală, operele finale imobilizate și socialmente reținute ale lui Beethoven stau în miezul a ceea ce este nou în muzică. În *Fidelio* – lucrare esențială a perioadei de mijloc – ideea de umanitate este mereu prezentă și, o dată cu ea, cea a unei lumi mai bune. În mod asemănător, pentru Hegel contrariile ireconciliabile se pot împăca cu ajutorul dialecticii. Beethoven târziu menține contrariile despărțite, și, făcând asta, „muzica se transformă din ce în ce mai mult din ceva semnificativ în ceva obscur – chiar pentru sine”¹⁸. Astfel, Beethoven târziu dă tonul în respingerea noii ordini burgheze prin muzică și prefigurează total autentică și noua artă a lui Schoenberg, a cărui „muzică modernă nu are de ales decât să insiste asupra

propriei osificări, fără concesiuni față de umanitarismul probabil pe care îl susține... În actualele circumstanțe, (muzica) este restrânsă la o negare definitivă¹⁹. În al doilea rând, departe de a fi pur și simplu un fenomen excentric și nerelevant, Beethoven târziul, alienat și obscur fără nici un fel de remușcare, devine prototipul formei estetice și, prin virtutea distanțării și respingerii societății burgheze, dobândește o și mai mare importanță.

În mai multe feluri, conceptul de „târziu”, ca și cele asociate cu el din aceste cugetări uluitoare de curajoase și sumbre despre statutul artistului ce îmbătrânește, îi pare lui Adorno ca fiind *aspectul fundamental* al esteticii și al propriei opere ca teoretician critic și filozof. Una dintre cele mai bune lucrări despre Adorno – *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*²⁰ de Fredric Jameson – îl învederează mai bine decât oricine pe Adorno ca adept al ideii de „târziu”. În cele din urmă însă, Jameson plasează (și într-un fel investighează) „târziul” acestuia în cadrul gândirii marxiste. Interpretarea pe care o dau eu lui Adorno, cu reflecțiile despre muzică în centru, îl vede pe acesta vaccinând marxismul cu o substanță atât de puternică încât îi destramă forța agitatorie aproape complet. Nu numai că noțiunile de progres și apogeu în marxism se năruie sub ironia sa riguros negativă, dar la fel se întâmplă cu tot ce sugerează orice fel de mișcare. Având în față moartea și senectutea, iar promițătorii ani ai începutului în urmă, Adorno, cred eu, este pregătit să îndure sfârșitul în forma „târziului”, dar numai în sine, pentru sine, nu ca pe o pregătire sau obliterare a altceva. Târziul înseamnă a fi la final, pe deplin conștient, plin de amintiri și mai ales foarte (chiar anormal) conștient de prezent. Adorno sau târziul însuși, nu ca un Struldbrug a lui Swift, ci ca un comentator scandalos, chiar catastrofal al prezentului.

Nu trebuie să amintim nimănui că Adorno se citește cu mare dificultate, fie în originalul german, fie în numeroasele traduceri. Jameson vorbește despre pura inteligență a frazelor lui, de rafinamentul lor incomparabil, de mișcarea lor interioară complex programatică, de felul lor

aproape rutinier de a face să eșueze o primă, secundă sau chiar terță încercare de a le parafraza conținutul. Stilul lui Adorno violează diverse norme: pleacă de la ideea unei comuniuni infime de înțelegere între el și audiență, este lent, neziaristic, imposibil de catalogat și de tratat în rezumat. Chiar și un text autobiografic precum *Minima Moralia* atentează la continuitatea biografică, narativă sau anecdotică; forma sa reflectă cu exactitate subtitlul – „Reflecții din viața devastată” – o cascadă de fragmente discontinue, toate asaltând într-un fel „întregurile” suspicioase, unitățile fictive dirijate de Hegel a cărui mare sinteză prezintă un dispreț batjocoritor față de individ. „Concepția unei totalități armonioase prin toate antagonismele sale îl obligă să acorde individuației, oricât de mult ar considera-o ca moment motrice al procesului, un statut inferior în construcția întregului.”²¹

Opoziția lui Adorno față de totalitățile false nu se rezumă numai la a spune că sunt neautentice, dar la a scrie, la a fi o alternativă prin subiectivitate, deși o subiectivitate adresată problemelor filozofice. În plus, el subliniază: „Analiza socială poate învăța incomparabil mai mult din experiența individuală decât a dat Hegel să se înțeleagă, în timp ce, dimpotrivă, categoriile istorice mari... nu mai sunt deasupra suspiciunii de înșelătorie”²². În gândirea critică individuală există „forța protestului”. Totuși, o asemenea gândire critică, precum cea a lui Adorno, este foarte idiosincronică și adeseori obscură, dar, a scris el în „Resemnare”, ultimul său eseu, „gânditorul critic ce nu face compromisuri, care nici nu-și etichetează conștiința, nici nu se lasă terorizat să acționeze, este, de fapt, cel care nu cedează”²³. A lucra prin tăceri și fisuri înseamnă a evita catalogarea și dirijarea, și, de fapt, a accepta și a îndeplini „târziul” poziției. „Orice s-a gândit odată poate fi totuși suprimat, poate fi uitat și poate chiar dispărea. Dar nu se poate nega că ceva din acesta supraviețuiește. Căci gândirea are impulsul generalului [aici Adorno vrea să spună atât că gândirea individuală face parte din cultura generală a epocii cât și că, din cauză că este individuală, își are propria forță generată, cotind de

la sine și deviind de la general]. Ce a fost gândit convingător trebuie gândit în alt loc și de alți oameni. Aastă încredere întovărășește chiar și cel mai însingurat și neputincios gând.²⁴

De aceea, târziul vine după și supraviețuiește dincolo de ceea ce este general acceptabil. De unde evaluarea făcută de Adorno lui Beethoven la sfârșitul vieții și propriile sale lecții pentru cititorul de astăzi. Pentru Adorno catastrofa reprezentată de stilul târziu este faptul că, în cazul lui Beethoven, muzica este episodică, fragmentară, sfâșiata de absențe și tăceri ce nu pot fi umplute furnizându-li-se o schemă generală, dar nici ignorate sau diminuate pentru că „bietul Beethoven, era surd și în pragul morții, iar acestea sunt scăpări pe care trebuie să le trecem cu vederea”. La mai mulți ani după ce apăruse primul eseu despre Beethoven, ca într-un fel de contralovitură la cartea sa despre muzica nouă, Adorno a publicat un alt eseu intitulat „Das Altern der neuen Musik”, adică îmbătrânirea muzicii noi²⁵. A vorbit acolo despre muzica avansată ce moștenise descoperirile celei de-a doua Școli vieneze și care „manifestase simptome de falsă satisfacție”, devenind colectivizată, afirmativă, sigură. Noua muzică era negativă, „rezultatul a ceva supărător și confuz”: Adorno își amintește cât de traumatice au fost pentru primii ascultători primele spectacole cu *Cântecul Albernberg* ale lui Berg sau *Sărbătoarea primăverii* a lui Stravinski. Aceasta era forța muzicii noi, ce prelungea fără teamă consecințele compozițiilor beethoveniene târzii. Astăzi însă așa-zisa muzică nouă a îmbătrânit dincolo de Beethoven: „acolo unde se căsca un abis, acum se întinde un pod de cale ferată de pe care pasagerii se pot uita confortabil în negurile adâncimilor. Situația muzicii (moderne învechite) nu este cu nimic diferită”²⁶.

La fel cum puterea negativă a lui Beethoven târziu derivă din relația sa disonantă cu elanul afirmativ de dezvoltare al celei de-a doua perioade ale sale de muzică, la fel și disonanțele lui Webern și Schoenberg se produc „însoțite de un tremur”; „sunt simțite ca un element straniu și sunt introduse de autor cu frică și agitație”²⁷. A

reproduce disonanțele la modul academic sau instituțional peste o generație, fără orice risc sau fără vreo miză emoțională sau de actualitate, scrie Adorno, înseamnă să pierzi complet zdruncinătoarea forță a noului. Dacă pur și simplu aliniezi niște tonuri, sau dacă organizezi festivaluri de muzică avansată, pierzi miezul realizărilor lui Webern, de exemplu, care a juxtapus „tehnica de douăsprezece tonuri... cu antiteza sa, exploziva forță a individului muzical”. Muzica modernă, acum o artă îmbătrânită, spre deosebire de cea târzie nu mai reprezintă altceva decât „o excursie goală și voioasă prin partituri rațional complexe, în care nu se întâmplă cu adevărat nimic”²⁸.

Există deci o tensiune inerentă în stilul târziu care reneagă simpla îmbătrânire burgheză cu terapiile sale geriatrice, situațiile relativ confortabile și programele bine finanțate. Citindu-l pe Adorno, de la eseurile aforistice despre lucruri cum ar fi semnele de punctuație și copertile cărților, adunate în *Noten zur Literatur*, la marile opere teoretice ca *Teoria estetică* sau *Dialectica negativă* ai impresia că ceea ce căuta el în stil era proba de tensiune susținută pe care o găsisese în Beethoven târziu, de încăpățănare neadaptată, de întârziere și noutate alăturate grație unei „chingi inexorabile ce ține împreună ceva ce în același timp încearcă nu mai puțin viguros să despartă”²⁹. În plus, stilul târziu exemplificat de Beethoven și Schoenberg, primul în trecut, al doilea în prezent, nu poate fi imitat prin invitație sau reproducere leneșă sau prin reproducere pur și simplu dinastică ori narativă. Există un paradox aici: cum opere estetice, esențialmente irepetabile și unic articulate, scrise nu la începutul, ci la sfârșitul unei cariere pot totuși să aibă o influență asupra a ceea ce vine după ele. Și cum penetrează acea influență și documentează opera criticului a cărui întregă întreprindere își prețuiește cu intensitate propria intransigență și atemporalitate?

Din punct de vedere filozofic, Adorno nu poate fi gândit fără reflectorul măreț oferit de Lukács și a sa *Istorie și conștiință de clasă*, precum și fără refuzul triumfalismului și transcendenței implicate de creația sa mai timpurie.

Dacă pentru Lukács relația subiect-obiect și antinomiile sale, fragmentarea și abandonul, perspectiva ironică a modernității ar fi discernute, întrupate și consumate în forme narative precum epopeile rescrise ale romanului și conștiinței de clasă a proletariatului, pentru Adorno acea alegere anume, după cum spune într-un eseu faimos împotriva lui Lukács, reprezenta un tip de reconciliere falsă sub amenințare. Modernitatea era o realitate decăzută, nemântuită, iar muzica nouă, ca și propria practică filozofică a lui Adorno, se străduia să fie o mărturie neîncetată demonstrată a acelei realități.

Dacă această mărturie ar fi fost pur și simplu un repetat „nu” sau „asta nu merge”, stilul târziu și filozofia ar fi total neinteresante și repetitive. Mai presus de orice, trebuia să existe un element *constructiv*, care animează procedura. Adorno găsește admirabilă severitatea lui Schoenberg, ca și inventarea unei tehnici ce oferă muzicii o alternativă la armonia tonală și la modulație, culoare și ritm clasice. Adorno descrie metoda în douăsprezece tonuri a lui Schoenberg în termeni luați aproape ca atare din Lukács, referitor la dramaticul impas subiect-obiect, dar de oricâte ori apare o ocazie de sinteză Adorno îl face pe Schoenberg să o refuze. Îl vedem astfel pe Adorno construind o secvență regresivă tulburătoare, un procedeu închis prin care își croiește drum înapoi pe calea deschisă de Lukács; toate soluțiile cu greu avansate de Lukács pentru a se extirpa din deznădejdea modernă sunt la fel de laborios sfărâmate și făcute inutile de relatarea lui Adorno privitoare la scopurile lui Schoenberg. Fixate pe respingerea absolută de către noua muzică a sferei comerciale, cuvintele lui Adorno taie craca socială de sub „picioarele” artei, căci opunându-se decorațiunii, iluziei, reconcilierii, comunicării, umanismului și succesului, arta devine de nesuținut.

„Tot ce nu are funcțiune în lucrarea de artă – și deci tot ce transcende legea simplei existențe este retras. Funcția operei de artă constă exact în transcendența sa dincolo de existență... De vreme ce opera de artă, în fond, nu poate fi realitate, eliminarea tuturor trăsăturilor iluzorii accentuează

cu atât mai mult caracterul iluzoriu al existenței sale. Procesul este ineluctabil”³⁰.

Ne întrebăm, în sfârșit, sunt oare chiar așa Beethoven și Schoenberg în faza lor târzie, și este muzica lor atât de izolată în antiteza sa cu societatea? Sau descrierile făcute de Adorno acestora sunt modele, paradigme, constructe menite să scoată în evidență trăsături specifice, dând astfel celor doi compozitori o anume aparență, un anume profil în și pentru scrierea lui Adorno? Ceea ce face Adorno este teoretic; construcția sa nu este o replică a lucrului real, căci dacă ar fi încercat să realizeze asta nu ar fi ieșit mai mult decât o copie catalogată și îmblânzită. Scrierea lui Adorno se localizează în teorie, spațiu unde își poate alcătui propria dialectică negativă demistificatoare. Fie că scrie despre muzică sau literatură, filozofie abstractă sau societate, opera teoretică a lui Adorno este întotdeauna ciudat de concretă. Adică, el scrie din perspectiva unei lungi experiențe, mai degrabă decât a începuturilor revoluționare, iar ceea ce compune este îmbibat de cultură. Poziția lui Adorno ca teoretician al stilului târziu și al jocurilor închise este cea de extraordinar *atotștiutor*, opusă total lui Rousseau. Mai există și presupunerea (de fapt, afirmația) de bogăție și privilegiu, pe care astăzi o numim elitism, iar mai de curând incorectitudine politică. Lumea lui Adorno este lumea de la Weimar, a modernismului elevat, a gusturilor luxoase, a unui amatorism inspirat chiar dacă sațiat. Nici când nu a fost mai autobiografic ca în primul fragment, intitulat „Pentru Marcel Proust”, din *Minima Moralia* :

„Fiul unor părinți înstăriți, care, fie din cauza talentului, fie a slăbiciunii, se implică în așa-numita profesiune intelectuală, ca artist sau om de litere, va avea mult de furcă cu cel ce poartă dezagreabilul nume de colegi. Nu numai că independența lui este invidiată, iar seriozitatea intențiilor lui pusă la îndoială, ci este suspectat de a fi trimisul secret al puterii instaurate. *Astfel de suspiciuni*, deși trădând un resentiment acuns, *s-ar dovedi de obicei bine fondate*. Dar adevărata rezistență stă altundeva. Ocupația cu noțiunile minții a

devenit deja ea însăși «practică», o afacere cu o strictă diviziune a muncii, cu departamente și acces restrâns. Omul independent care o alege din repulsie pentru joshnicia câștigării de bani nu este dispus să accepte faptul. Pentru aceasta el este pedepsit. Nu este un «profesionist», în ierarhia competitivă ocupă poziția de diletant oricât de bine și-ar cunoaște subiectul, iar dacă vrea o carieră, trebuie să se arate chiar mai categoric mărginit decât cel mai nărăvit specialist³¹.

Faptul de mare importanță aici este că părinții lui au fost bogați. Nu mai puțin semnificativă este fraza unde, după ce și-a descris colegii ca fiind invidioși și suspicioși față de relația sa cu „puterea instaurată”, Adorno adaugă că aceste suspiciuni sunt bine fondate. Ceea ce vrea să spună că într-un concurs dintre lingușelile unui Faubourg St Honoré intelectual și cele oferite de echivalentul moral al unei asociații a clasei muncitoare, Adorno ar fi de partea primilor. La un anumit nivel, predilecțiile lui elitiste sunt, desigur, legate de mediul său de clasă. Dar la un alt nivel, ce admiră el aici, după ce a părăsit acest climat, este sentimentul de confort și lux; acesta, indică el în *Minima Moralia*, îi permite o familiaritate continuă cu marile opere, cu marii maestri, marile idei, nu ca subiecte ale unei discipline profesionale, ci ca practici în care se răsfață un obișnuit al unui club foarte onorabil. Iată un alt motiv pentru care Adorno nu poate fi asimilat nici unui sistem, nici chiar celui al senzualității clasei de sus: el sfarmă orice urmă de predictibilitate, oprindu-și ochii nemulțumiți, dar rareori cinici, practic asupra a tot ce se găsește în raza sa vizuală.

Totuși, Adorno, ca și Proust, a trăit și a lucrat toată viața în apropiere de și chiar ca parte integrantă a marilor continuități fundamentale ale societății occidentale: familii, asociații intelectuale, viață muzicală și concertistică, tradiții filozofice, precum și un număr de instituții academice. Întotdeauna deoparte, niciodată pe deplin implicat în vreuna. A fost muzician, nefăcând niciodată carieră ca atare și filozof a cărui temă principală era muzica. Adorno nu a pretins niciodată o neutralitate

apolitică, cum au făcut mulți dintre omologii săi academici sau intelectuali. Opera sa este o voce contrapunctică impletită cu elemente de fascism, societate burgheză de masă și comunism, fiind de neexplicat fără acestea, mereu critic și ironic la adresa lor.

Am vorbit astfel despre Adorno pentru că în jurul operei sale uluitor de deosebită și inimitabilă s-au strâns un număr de caracteristici generale ale sfârșiturilor. În primul rând, ca și unii dintre cei pe care i-a admirat și cunoscut – Horkheimer, Thomas Mann, Steuermann – Adorno a fost un om de lume, în sensul franțuzesc al cuvântului *mondain*. Urban, politicoș, chibzuit, el s-a arătat nemai-pomenit de capabil să găsească lucruri interesante de spus chiar și despre ceva fără pretenții, cum este un punct și o virgulă sau un semn de exclamare. Aici se înscrie și stilul târziu – cel al unui om de cultură european, bătrânicios, dar încă agil mental, nededat la serenitate ascetică sau maturitate blândă: nu există multă agitație după referințe, note sau citate pedante, ci mereu o ingeniozitate sigură de sine și abil folosită de a vorbi la fel de bine despre Bach ca și despre admiratorii lui, despre societate ca și despre sociologie.

Adorno este o figură târzie într-o măsură foarte mare pentru că o enormă parte din ceea ce face militează cu ferocitate împotriva propriei epoci. Deși a scris mult în numeroase domenii diferite, a atacat principalele progrese făcute în toate, comportându-se ca un duș enorm de acid sulfuric căzut din belșug peste acestea. S-a opus noțiunii înseși de productivitate, fiind chiar el autorul unei abundențe de materiale, nici unul colectibil într-un sistem sau metodă adorniană. Într-o epocă a specializării, el a fost universal, scriind practic despre tot ce-i cădea în fața ochilor. În „provincia” sa, – muzica, filozofia, tendințele sociale, istoria, comunicarea, semiotica –, Adorno se comporta ca un mandarin fără rețineri. Nu făcea nici o concesie cititorilor, nici un rezumat, nici un fel de discuții mărunte, nefurnizând indicatoare sau simplificări convenabile. Precum nici un fel de mângâiere sau fals optimism. Una dintre impresiile pe care le căpătăm

citindu-l pe Adorno este că avem de-a face cu un fel de mașină furioasă ce se descompune în mii și mii de bucăți. Avea tendința miniaturistului pentru detaliul necruțător: căuta intens cea mai mică pată și o scotea la iveală pentru a fi privită cu un chicotit pedant.

Adorno ura *Zeitgeist*-ul, iar scrierile sale asta încercau să denigreze cu forță. Pentru cititorii care s-au maturizat în anii cincizeci sau șaiszeci totul în jurul său pare dinainte de război și deci învechit, poate chiar stânjenitor, precum sunt opiniile sale despre jazz sau despre compozitori universal recunoscuți ca Stravinski sau Wagner. Pentru el, „târziul” este echivalent cu regresiunea, din momentul prezent, înapoi atunci, când oamenii discutau despre Kierkegaard, Hegel sau Kafka, având cunoștințe directe despre lucrările lor, nu prin rezumate sau manuale ajutoare. Lucrurile despre care scrie pare să le fi cunoscut din copilărie, nu le-a învățat la universitate sau frecventând petreceri la modă. După cum am afirmat mai devreme, observăm la Adorno o cunoaștere iscusită ce nu pare deranjată de amețitoarea varietate a subiectelor și domeniilor.

Găsesc deosebit de interesant faptul că Adorno este un tip special al secolului XX, romanticul dezamăgit sau deziluzionat, nelalocul lui în timp, care există aproape extatic detașat, deși într-un fel de complicitate cu noi și montruoză forme moderne – fascismul, antisemitismul, totalitarismul, birocrăția, sau ceea ce Adorno numea societatea administrată și industria conștiinței. Spre deosebire de Benjamin, Adorno este o figură laică prin excelență; precum monada lui Leibnitz pe care o comenta adesea cu referire la lucrarea de artă, el – împreună cu alții, mai mult sau mai puțin contemporani ca Richard Strauss, Lampedusa, Visconti – este eurocentrist fără ezitare, demodat, opus oricărei scheme asimilatorii, reflectând totuși destinul sfârșitului fără speranță iluzorie sau resemnare construită.

Poate că, finalmente, este semnificativă tehnicitatea nemaipomenită a lui Adorno. Analizele sale făcute metodei Schoenberg în *Filozofia muzicii moderne* pun în cuvinte și

concepte mișcările interioare ale unui formidabil de complex și nou punct de vedere în alt mediu. Face asta cu conștiința tehnică prodigios de exactă a ambelor medii, cuvinte și tonuri. Un alt mod de a exprima asta ar fi că Adorno nu permite niciodată problemelor tehnice să-l încurce, să-l înspăimânte prin obscuritatea lor sau prin evidenta cunoaștere desăvârșită pe care o necesită. Poate fi mai tehnic elucidând tehnica din perspectiva întârzierii, percepend primitivismul stravinskian în lumina colectivizării fasciste de mai târziu.

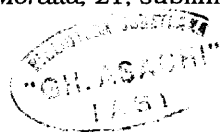
Stilul târziu se găsește în interior, deși în mod straniu, și separat de prezent. Numai anumitor artiști și gânditori le pasă suficient de „meseria” lor pentru a crede că și ea îmbătrânește, că și ea trebuie să țină piept morții, cu simțurile și memoria slăbind. Cum spunea Adorno despre Beethoven, stilul târziu nu admite cadențele definitive ale morții; în schimb, moartea apare într-un mod deviat ca ironie. Dar în cazul de solemnitate opulentă, fragmentată și oarecum inconsecventă al unei lucrări ca *Missa Solemnis*, sau al propriilor eseuri ale lui Adorno, este ironic cât de des „târziul”, ca temă și stil, ne tot amintește de moarte.

NOTE

Lucrarea lui Edward Said a fost pregătită pentru tipar de editorul acestui volum care este singurul responsabil de orice greșeli s-ar fi putut strecura.

1. Jonathan SWIFT, *Gulliver's Travels* (Oxford, 1971), 212.
2. David GRENE, *Reality and the Heroic Pattern: Last Plays of Ibsen, Shakespeare and Sophocles* (Chicago, 1976).
3. Thomas HARDY, *Jude the Obscure* (Harmondsworth, 1978), 342-3.
4. Theodor W. ADORNO, *Moments musicaux* (Frankfurt/Main, 1964), 13-17.
5. *Ibid.*, 167-85.
6. Rose Rosengard SUBOTNIK, „Adorno's Diagnosis of Beethoven's Late Style: Early Symptoms of a Fatal Condition”, *Journal of the American Musicology Society*, 29 (1976), 242-75.

7. Thomas MANN, *Doctor Faustus*, trad. în engleză de H. T. Lowe-Porter (Londra, 1949), p.52
8. ADORNO, *Moments musicaux*, 13.
9. *Ibid.*, 15-16.
10. *Ibid.*, 17.
11. SUBOTNIK, „Adorno's Diagnosis”, 270.
12. *Ibid.*; ADORNO, *Moments musicaux*, 183.
13. ADORNO, *Moments musicaux*, 17.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, 13.
16. Harold BLOOM, *The Anxiety of Influence* (New York, 1973).
17. Theodor ADORNO, *The Philosophy of Modern Music*, trad. în engleză de A. G. Mitchell și W. V. Blomster (Londra, 1973).
18. *Ibid.*, 19.
19. *Ibid.*, 20.
20. Fredric JAMESON, *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic* (Londra, 1990).
21. Theodor ADORNO, *Minima Moralia*, trad. în engleză de E. F. N. Jephcott (Londra, 1974), 17.
22. *Ibid.*
23. Theodor ADORNO, „Resignation”, trad. în engleză de W. Blomster, *Telos*, 35 (1978), 168.
24. *Ibid.*
25. Theodor ADORNO, „Das Altern der neuen Musik”, *Gesammelte Schriften*, 20 vol., ed. R. Tiedemann et al. (Frankfurt/Main, 1970-86), vol. 14, pp. 143-67.
26. *Ibid.*, 146.
27. *Ibid.*, 148.
28. *Ibid.*, 151.
29. *Ibid.*, 149.
30. ADORNO, *Philosophy of Modern Music*, 70.
31. ADORNO, *Minima Moralia*, 21, sublinierile mele, E.W.S.



Cuprins

<i>Lista coautorilor</i>	5
<i>Mulțumiri</i>	7

1. Punând capetele ... cap la cap	9
<i>Malcolm Bull</i>	

PARTEA ÎNTÂI

2. Cum s-a săvârșit timpul	31
<i>Norman Cohn</i>	
3. „Peste cari au venit sfârșiturile veacurilor“: Apocalipsa și interpretarea Noului Testament	50
<i>Christopher Rowland</i>	
4. Sfârșitul lumii și începutul creștinătății	74
<i>Bernard McGinn</i>	
5. Model și scop în istorie în Evul Mediu târziu și în Renaștere	111
<i>Marjorie Reeves</i>	
6. Milenarismul secolului al XVII-lea	137
<i>Richard Popkin</i>	

PARTEA A DOUA

7. Apocalipsa laică: profeți și vizionari apocaliptici la sfârșitul secolului al XVIII-lea 165
Elinor Shaffer
8. Industrialismul saint-simonist ca sfârșit al istoriei: August Cieszkowski despre teleologia istoriei universale 191
Laurence Dickey
9. Apocalipsa, mileniul și utopia astăzi 239
Krishan Kumar

PARTEA A TREIA

10. Versiuni ale Apocalipsei: Kant, Derrida, Foucault 269
Christopher Norris
11. Așteptând sfârșitul 296
Frank Kermode
12. Adorno sau târziul însuși 313
Edward W. Said

Redactor: ANDREI NICULESCU
Tehnoredactor: GHEORGHE MIHĂIȚĂ
Tehnoredactare computerizată: LIVIU DOBREANU

Bun de tipar: martie 1999
Coli tipar: 21. Apărut: 1999

Tiparul executat la tipografia R. A. MONITORUL OFICIAL

OGESORII

93400-lea



colecția ARTĂ ȘI RELIGIE

18

La fiecare stăruit de mileniu și uneori chiar de secol, conștiința umană este asaltată de mari neliniști, generate de vechi credințe religioase, potrivit cărora istoria se va încheia o dată cu venirea sau întoarcerea unei figuri mesianice care va da câștig de cauză celor drepți.

Studiile reunite în prezentul volum se constituie într-o istorie a teoriilor despre sfârșitul lumii elaborate de-a lungul vremurilor, dar și a dezbaterilor și controverselor iscate de această teamă în epoca modernă și contemporană, cum ar fi: originile ideii de Apocalipsă în lumea antică, semnificația milenarismului pentru viața intelectuală modernă, relațiile dintre tradițiile utopice și milenariste etc.

EDITURA MERIDIANE

ISBN 973-33-0394-1

